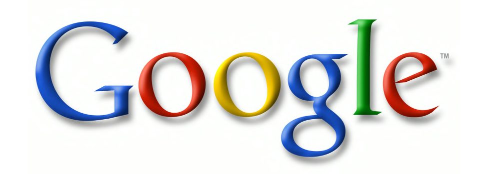
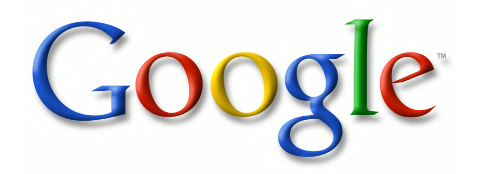
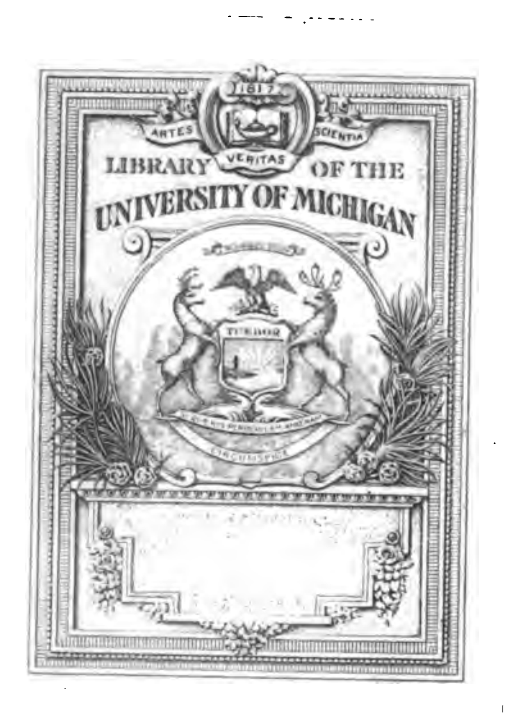

Google




1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



BERLINER STUDIEN

FÜR

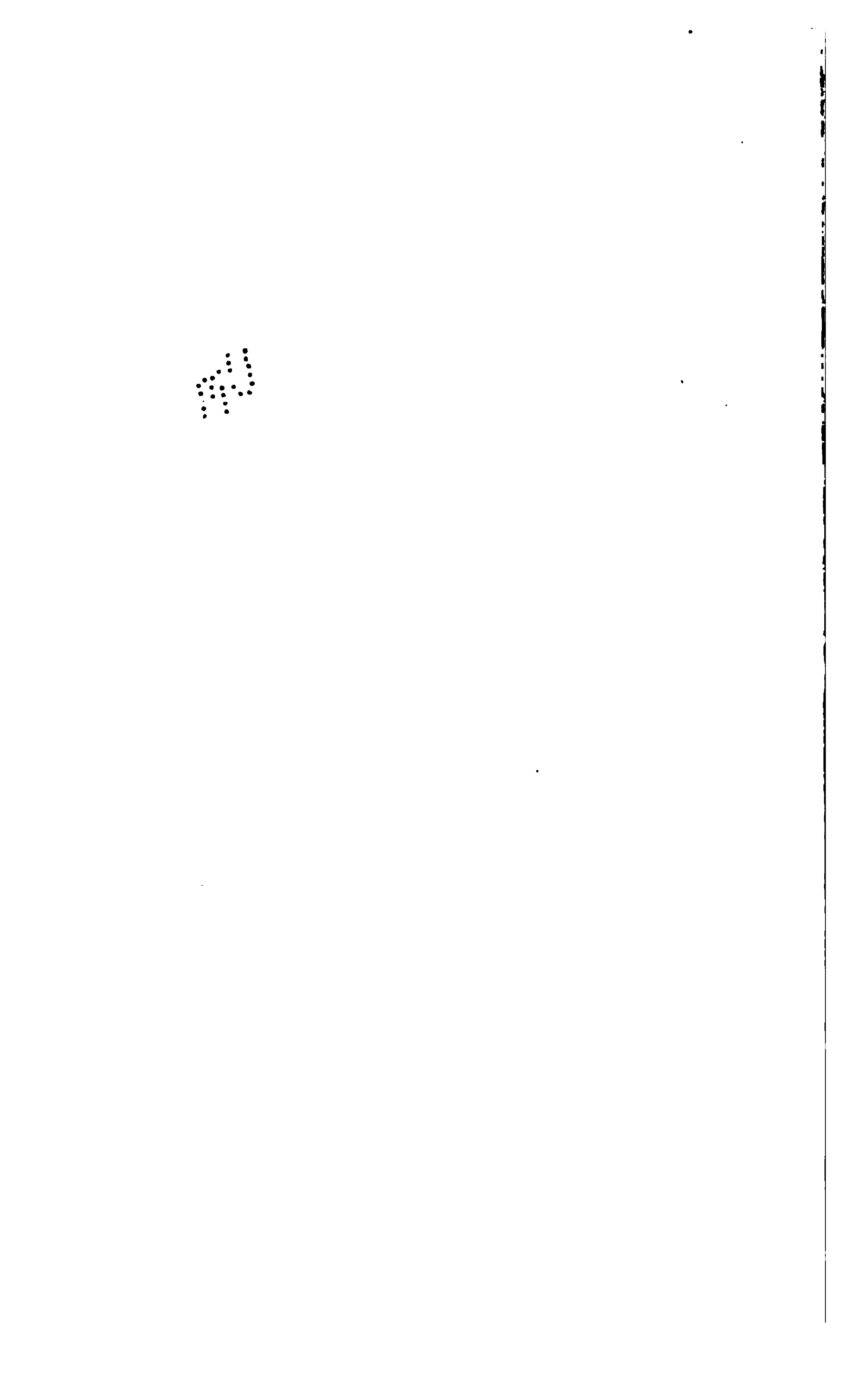
CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

Siebenter Band.



BERLIN 1888.

VERLAG VON S. CALVARY & CO.



INHALT.

BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

SIEBENTER BAND.

ERSTES HEFT.

DIE ERKENNTNISTHEORIE DER STOA

VON

DR. LUDWIG STEIN.
PRIVATDOZENT IN ZÜRICH.



BERLIN 1888.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.

DIE
ERKENNTNISTHEORIE DER STOA
(ZWEITER BAND DER PSYCHOLOGIE)

VON

DR. LUDWIG STEIN.
PRIVATDOZENT IN ZÜRICH.

VORANGEHT:

UMRISS DER GESCHICHTE
DER GRIECHISCHEN ERKENNTNISTHEORIE BIS
AUF ARISTOTELES.



BERLIN 1888.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.

Herrn

Professor Dr. H. Fick

in

Freundschaft und Hochschätzung

gewidmet.

Inhalt.

A. Die vorstoische Erkenntnistheorie im Umriss.

B. Die Erkenntnistheorie der Stoa.

Einleitung.

Die vorstoische Erkenntnistheorie im Umrifs.

Der Naturmensch ist Metaphysiker; der Kulturmensch erst wird Erkenntnistheoretiker. Die üppige Phantasie eines frühreifen Knaben wagt sich wohl an die höchsten metaphysischen Probleme heran, wie an die Frage nach der Gottheit und dem Weltall, niemals aber versteigt sie sich zu der scheinbar weit näherliegenden Frage nach dem eigenen Denken und Erkennen. Die Außenwelt, die sich zuerst mit unabänderlicher Gewaltsamkeit unseren Sinnen aufdrängt, führt sonderbarerweise zunächst zum Begriff des Außer- und Überweltlichen und nicht zur Prüfung der Innenwelt. Das Kind lernt erst verhältnismäßig spät das Wort: Ich. Diese unleugbare Thatsache vollzieht sich mit unabwendbarer Regelmäßigkeit bei jedem denkbegabten Einzelindividuum nicht nur, sondern auch in der geistigen Entwickelungsgeschichte der Gesamtmenschheit überhaupt. Die ersten Naturphilosophen setzten sofort mit dem höchsten und letzten Problem der Philosophie ein, nämlich mit der Erklärung des Weltursprungs, ohne das eigene Denken zum Gegenstand der Philosophie zu machen, geschweige denn zu analysieren. Diese heilige Scheu vor dem scheinbar einfachsten, in Wahrheit schwierigsten aller philosophischen Probleme ist nicht unbegründet. Denn das menschliche Auge vermag wirklich in die Geheimnisse des Naturganzen vorzudringen; der menschliche Geist kann thatsächlich mit kühnem Adlerflug die ihn umgebende Außenwelt spähend umflattern; aber es ist ihm leider bisher versagt, einen vollen und klaren Blick in sein eigenes

so recht zum klaren und deutlichen Bewußtsein gekommen. Es war ein mehr aphoristisches Herumtappen und planloses Umherirren, als ein vollbewußtes Erfassen der erkenntnistheoretischen Fragen, mit welchem die versophistischen Philosophen diesen integrierenden Bestandteil der Philosophie behandelt oder vielmehr nur ahnungsvoll gestreift haben. Nur gelegentlich hingeworfene, abgebrochene Aperçus, nur lose angedeutete, an der Oberfläche haftende Gedankensplitter geben uns Zeugnis davon, daß auch schon in der älteren griechischen Philosophie der Gedanke allmählich aufgedämmert ist, daß es neben der rein metaphysischen Spekulation auch noch ein Forschen über den Ursprung und die Art unseres Erkennens geben müsse. Aber auch diese Erkenntnis führte noch nicht zu einer planvollen, bewußten und systematischen Erfassung der Erkenntnistheorie. Erst die Sophisten haben sich zu dem Gedanken emporgerungen, daß die Erkenntnistheorie nicht nur ein vollberechtigter Bestandteil der Philosophie neben der Metaphysik, sondern sogar derselben übergeordnet ist.

II.

Die Pythagoreer.

Die Pythagoreer kennen das eigentliche Erkenntnisproblem noch nicht. Nach Brandis[4]) freilich sollen die Pythagoreer nicht so sehr durch die Untersuchungen über das Wesen der Dinge, als vielmehr durch die Betrachtung der Erkenntnisbedingungen auf ihre Zahlenlehre hingeführt worden sein. Einzelne Anklänge bei Philolaos, die leise in das erkenntnistheoretische Gebiet hinüberspielen[5]), könnten diese Vermutung auch unterstützen, zumal Philolaos von der sinnlichen Empfindung spricht, die nur

[4]) Geschichte der griechisch-römischen Philosophie I, 421 und 442. „In den Zahlen und ihren Verhältnissen (sind) die schlechthin sicheren Prinzipien der Erkenntnis und ihrer Objekte zu finden.“ Vgl. auch Brandis im Rhein. Mus. II, 215 ff.; Fichtes Zeitschrift für Philos. XIII, 134 ff.

[5]) Vgl. Böckh fragm. 2, 4 und 18 (p. 62 und 139 ff.) aus Stob. Ecl. I, 8 und 458.

durch den Leib möglich ist.[6]) Allein solche vage Äußerungen und schattenhafte Andeutungen gestatten doch keinen Rückschluß auf eine regelrecht ausgebildete Erkenntnistheorie! Man darf doch ein so festgefügtes und kühn aufgeführtes Gebäude, wie es die pythagoreische Philosophie zweifelsohne ist, nicht auf so haardünne, spinnewebene Pfeiler stützen, wie dies von Brandis geschieht. Und wenn selbst Brandis zugeben muß, daß von einer eigentlichen Erkenntnistheorie bei den Pythagoreern kaum eine blasse Spur vorhanden ist[7]), so war es ein doppelt gewagtes Unterfangen, der großartig angelegten pythagoreischen Philosophie einen erkenntnistheoretischen Untergrund unterzuschieben. Nicht von der Gültigkeit unseres Erkennens, sondern von der Wesenheit und dem bleibenden Werte der Außendinge sind die Pythagoreer ausgegangen, als sie ihre Zahlentheorie aufzustellen und zu begründen suchten. Denn hätte die Frage nach der Tragweite und Gewißheit unserer Erkenntnis den Ausgangspunkt ihres philosophischen Denkens gebildet, dann müßte ihre ganze Philosophie, wie Ritter und Zeller mit Recht bemerken[8]), einen durchweg dialektischen Charakter haben, während doch Aristoteles ausdrücklich bezeugt, daß die Richtung ihres Denkens ausschließlich auf kosmologische Probleme gerichtet war.[9]) Nach alledem ist wohl die Behauptung gerechtfertigt, daß das Erkenntnisproblem in seiner ganzen Schärfe den Pythagoreern wohl noch kaum klar vor die Augen getreten ist. Einen positiven Anhalt, daß diese Frage in pythagoreischen Kreisen bis zu einem gewissen Grade, wenn auch nur leichthin gestreift worden ist, besitzen wir darin, daß sie sich zu dem Grundsatz bekannt haben, Gleiches werde nur durch Gleiches erkannt.[10]) Was aber spätere Schriftsteller gefabelt haben,

---

[6]) Claudian, de stat. anim. II, 7 (Böckh p. 177): diligitur corpus ab anima, quia *sine eo non potest uti sensibus*.

[7]) Brandis in der Zeitschr. für Philos. XIII, 135.

[8]) Ritter, Geschichte der pythagor. Philos. p. 135 f. und Zeller, Philosophie der Griechen I[4], 438.

[9]) Arist. Metaphys. XIV, 3, 1091, a, 18: ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν.

[10]) Vgl. Harms, Geschichte der Logik S. 7; Peipers, die Erkenntnistheorie Platos S. 24, Note 2; Evangelides, Ἱστορία τῆς θεω-

sein, daß Heraklit, wie man nach einem Fragment[27]) zu urteilen nicht unberechtigt wäre, das Zeugnis der Sinne mit der ihm eigenen souveränen Verachtung unbedingt verworfen hat. Denn diesem Fragment steht eine stattliche Reihe anderer gegenüber[28]), welche die schroffe Haltung Heraklits in einem wesentlich milderen Lichte erscheinen lassen, wenn sie auch nicht gerade auf das baare Gegenteil hinauslaufen, wie Schuster will. Die Wahrheit liegt vielmehr, wie öfter in solchen zweifelhaften Fällen, in der Mitte. Weder war Heraklit ein fanatischer Leugner, noch ein warmer Wortführer der Zuverlässigkeit unserer Sinneswahr-

---

[27]) Sext. Emp. adv. Math. VII, 126 (fragm. 11, Schuster): κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (etwas abweichend, aber weniger urkundlich bei Stob. Flor. IV, 56, da Sextus versichert κατὰ λέξιν zu citieren). Bernays Korrektur (Rhein. Mus. IX, 263) βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος wird von Zeller I[4], 652[4] und Schuster S. 26[2] mit Recht verworfen. Zur Unterstützung dieser ablehnenden Haltung Heraklits gegenüber den Sinneswahrnehmungen ist es nicht gleichgiltig, daß auch D. L. IX, 5 von Her. berichtet: καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι. Hält man diese Notiz mit dem bereits Angeführten und noch Anzuführenden zusammen, so fällt sie doch erheblich ins Gewicht. Denn auch die berühmte Stelle bei Lucret. de rer. nat. I, 696: credit enim (Heraclitus) sensus ignem cognoscere vere, *cetera non credit*. (Vgl. dazu Bernays a. a. O. S. 261; Zeller I[4], 651[4]) spricht gegen Schuster. Wenn Schuster das ignem cognoscere vere freudig aufgreift, hingegen das cetera non credit eliminieren möchte, weil es die Unhaltbarkeit seiner Hypothese grell beleuchtet, so verstößt dies gegen die Elementarbegriffe einer wissenschaftlichen Kritik. Gerade diese verfängliche Lukrezstelle begründet so recht unsere Behauptung, daß Heraklit in der Erkenntnisfrage ein gewisses Schwanken niemals überwunden hat! Zum Schlusse sei noch Clem. Alex. Strom. III, 434 (fragm. 95 Schuster) angeführt Πυθαγόρᾳ καὶ (so lese ich statt Πυθαγόρας δὲ καὶ mit Teichmüller, Neue Stud. I, 98) θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος. Hier verrät Her. eine solche Geringschätzung unserer Wahrnehmungen, die er Träumen vergleicht, daß die ganze Befangenheit Sch.s dazu gehörte, über dieses schwerwiegende Zeugnis mit einer gewundenen Erklärung hinwegzugehen (S. 274 f.), was Teichmüller N. St. I, 98 mit Recht gerügt hat.

[28]) Vgl. fragm. 2, 8, 9 und 12 bei Schuster.

nehmungen. Ohne Frage hat das große Problem der Erkenntnis unsern tiefangelegten Philosophen mächtig ergriffen; aber die überraschende Neuheit desselben mag ihn dermaßen frappiert haben, daß es ihm nicht gelungen ist, sich zu voller Klarheit durchzuringen. Thatsächlich ist der ohnehin dunkle Ephesier in seinen prägnanten Aussprüchen über die Erkenntnisfragen doppelt dunkel. Ein gewisses Schwanken zwischen den beiden möglichen extremen Anschauungen hat er wohl kaum überwunden. Und wenn wir auch bei seinem Anhänger Parmenides bei aller scheinbar starren Leugnung der Gültigkeit unserer Sinneswahrnehmungen doch ein gewisses Umbiegen und Einlenken in das Fahrwasser der Sinne beobachtet haben[29]), so dürfte er auch hierin nur sein Modell treu kopiert haben.

Läßt sich aber nicht stringent nachweisen, daß Heraklit mit unverzagter Entschlossenheit und scharfmarkierter Tendenz eine bestimmte erkenntnistheoretische Richtung verfolgt hat, dann wird man wohl kaum geneigt sein, seiner Erkenntnistheorie einen bestimmenden oder gar grundlegenden Einfluß auf das ganze System einzuräumen. Ein Mann, der mit so eisenfester Zähigkeit und zielbewußter Beharrlichkeit ein kompaktes, streng in sich abgeschlossenes metaphysisches System entwirft, wird dasselbe doch wohl kaum auf den schwanken, morschen Untergrund einer unschlüssigen Erkenntnislehre aufgebaut haben. Es will uns daher nicht einleuchten, daß Heraklit, wie Schuster will[30]), das treibende Motiv und den philosophischen Impuls zu seiner groß angelegten Metaphysik erst von seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen empfangen habe, denn dazu fehlt es den letzteren durchaus an jenem festen Halt und jener entschieden geformten, abgerundeten Gestalt, die wir sonst an heraklitischen Lehrsätzen gewöhnt sind. Vielmehr scheinen uns die Erkenntnislehren Heraklits nur gelegentlich hineingeflochten zu sein in das kunstvoll verschlungene Gewebe seiner Metaphysik. Denn wir verspüren bei Heraklit noch nichts von einer strengen Abscheidung und

[29]) Vgl. oben Note 21—23.

[30]) A. a. O. S. 16—46 schickt Schuster die angebliche Erkenntnistheorie Heraklits als Grundlegung der Metaphysik voraus.

daß Pythagoras einen Unterschied zwischen Vernunft, Wissenschaft, Vorstellung und Empfindung gemacht[11]), ja sogar den mathematischen Verstand für das Kriterium der Wahrheit erklärt haben soll[12]), gehört in jene Kategorie von philosophischen Legenden, an denen die nacharistotelische Litteratur leider so überreich ist.

III.
Die Eleaten.

Schon die Eleaten haben das Erkenntnisproblem tiefer erfaßt und schärfer betont als die Pythagoreer. Allein auch hier ging Brandis zu weit, wenn er den eleatischen Seinsbegriff in letzter Linie auf ihre Betrachtung der Erkenntnisbedingungen zurückgeleitet hat.[13]) So sehr die Eleaten auch im Verhältnis zu den Pythagoreern einen erkenntnistheoretischen Fortschritt repräsentieren, so weit sind sie davon entfernt, dem Fugenbau ihres philosophischen Systems eine dialektische Grundlage zu geben. Ihr starres Seinsprinzip ist nicht auf dem Boden der Dialektik erwachsen, sondern hat umgekehrt erst ihre Dialektik erzeugt. Wohl nennt Aristoteles nicht mit Unrecht Zeno den Erfinder der Dialektik[14]); aber diese war bei ihm nicht Unterbau, sondern nur Stütze des eleatischen Systems. Wären die Eleaten von erkenntnistheoretischen Motiven in der Begründung ihrer Seinslehre ausgegangen, so müßte man ihr System ein dialektisches, aber kein naturphilosophisches nennen. Abgesehen davon, daß es nach dem Zeugnisse des Aristoteles vor Sokrates ein rein dialektisches System noch gar nicht gegeben hat, trägt auch der Aufbau der eleatischen Philosophie durchaus kein rein dialektisches Gepräge. Denn dazu würden vor allem eine weitere erkenntnistheoretische

ρίας τῆς γνώσεως, Athen 1885 p. 55. Über letzteres Werkchen vgl. m. Besprechung in der Berl. phil. Wochenschr. V, S. 1231.

11) Vgl. Zeller I⁴, 416¹.

12) Sext. Empir. adv. Math. VII, 92.

13) Vgl. Brandis, Gesch. der gr.-röm. Phil. I, 344 ff.

14) Vgl. Diogen. Laert. VIII, 57; IX, 25; Sext. Math. VII, 7; Zeller I⁴, 539³.

Basis, ein scharf accentuiertes Hervorheben und Voranstellen des Erkenntnisbegriffs gehören, wie es etwa Sokrates nachmals gethan hat.[15]) Allein davon ist bei den Eleaten auch nicht die leiseste Spur vorhanden. Nur nebenher und sporadisch eingestreut finden sich bei ihnen einzelne erkenntnistheoretische Unterscheidungen, die aber keineswegs mit dem vollen Aplomb grundlegender und systembegründender Gedanken auftreten. Kann man demnach die Eleaten noch nicht als die eigentlichen Bahnbrecher und Pfadfinder eines energisch durchgeführten erkenntnistheoretischen Systems bezeichnen, so muß ihnen doch andererseits zugestanden werden, daß sie auf dem besten Wege dazu waren, aber freilich auf halbem Wege stehen geblieben sind. Wie nun die eleatische Philosophie überhaupt von ihrem Begründer Xenophanes wohl einen Anstoß, aber durchaus nicht ihre ganze charakteristische Eigenart erhalten hat, so scheint die eleatische Erkenntnislehre insbesondere von ihm keine Anregung, geschweige denn ihr eigentümliches Gepräge erhalten zu haben. Denn der Bericht des Aristoteles, daß Xenophanes zum Himmel emporblickend Gott als die Einheit erkannt habe[16]), sieht keineswegs darnach aus, als ob Xenophanes ein solcher Verächter der sinnlichen Anschauung gewesen sei, wie sein Nachfolger Parmenides. Im Gegenteil läßt sich daraus schließen, daß er erst durch die sinnliche Beobachtung des Weltganzen zu seinem Einheitsbegriff geführt worden sei.

[15]) Zeller I[4], 565.

[16]) Arist. Methaph. I, 5 p. 986[b] 18: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros phil. Schriften III, 10[1] will aus dieser Stelle den Beweis herleiten, daß die Eleaten bei aller Geringschätzung der sinnlichen Wahrnehmungen doch von derselben durchgängig abhängig waren. Das mag bei Xenophanes zutreffen, aber doch nicht bei den Eleaten überhaupt. Die Lehre des Xenophanes ist, wie die jüngste Schrift Freudenthals „die Theologie des Xenophanes“ klar gezeigt hat, durchaus nicht mit der Philosophie der Eleaten identisch. Aus dieser Stelle des Aristoteles geht nur das mit Evidenz hervor, daß Xenophanes selbst sich von den sinnlichen Wahrnehmungen abhängig zeigt. Und in der That besitzen wir kein vollgültiges Zeugnis dafür, daß die von Parmenides stammende Verachtung der Sinneswahrnehmungen in Xenophanes ihre Quelle hat.

Daß er aber in einem Anflug von Skeptizismus auf die Meinung der Menge geringschätzig herabblickt[17]), ist ein hausbackener, abgegriffener Alltagsgedanke, wie ihn jeder Mensch in gereizter, verdrossener Stimmung täglich produziert, aber doch kein philosophisches Theorem. Der voreilige Schluß, den man aus diesen Andeutungen des Xenophanes gezogen hat[18]), daß er damit die erst später auftauchende Unterscheidung von vernünftiger Erkenntnis und sinnlicher Wahrnehmung schon vorausgenommen habe, ist demnach unbegründet und unzutreffend. Erst bei Parmenides findet sich ein wirklicher Ansatz zur ernsten Auffassung und Würdigung des Erkenntnisproblems. Die für die spätere Entwickelung so fruchtbar gewordene Unterscheidung und scharfe Abgrenzung der sinnlichen Wahrnehmung von der abstrahierenden Vernunft, hat er gemeinsam mit Heraklit klar hervorgehoben und deutlich betont.[19]) Da der alles überragende Seinsbegriff nicht durch sinnliche Wahrnehmung gefunden, vielmehr erst durch abstraktes Denken erschlossen werden kann, so verwirft Parmenides die Zuverlässigkeit des sinnlichen Erkennens, das uns nur täuschende Bilder vorzaubert, fordert aber um so energischer die Gültigkeit der abstrakten Vernunfterkenntnis.[20]) Allein gar so schroff ist der

---

[17]) Vgl. Sext. Emp. Math. VII, 49, 110 und VIII, 326 (Fragm. 14 Karsten):

Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

[18]) Man darf daraus, daß Xenophanes das menschliche Wissen zum bloßen Meinen stempelt, noch nicht mit Evangelides a. a. O. S. 35 den allzukühnen Schluß ziehen: Ξενοφάνης πρῶτος ποιεῖται διάκρισιν δόξης καὶ ἐπιστήμης.

[19]) Vgl. außer den von Zeller I⁴, 518² beigebrachten Belegstellen noch Stob. Ekl. I, 50 (Aetius Diels p. 396): Παρμενίδης . . . ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις; Plut. Stromata 5, (p. 581 Diels): τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας.

[20]) Vgl. V. 56 f. Karsten: . . . κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Im ganzen vergl. man noch Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande I, 7 f.; Harms, Gesch. d. Logik S. 7; Peipers, die Erkenntnistheorie Platos S. 18. Schneidewin in den philos. Monatsheften Bd. II, Jahrg. 1868—69, p. 347.

Gegensatz zwischen Wahrnehmung und Denken nicht aufzufassen, wie es wohl auf den ersten Anblick den Anschein hat. Leitet doch Parmenides beides aus derselben Quelle, nämlich der Mischung der Stoffe im Körper ab![21]) Auch ist es mit seiner Verachtung der sinnlichen Wahrnehmung nicht weit her, wenn er sich dazu herbeiläßt, ein Weltbild nach der Anschauung der gemeingültigen Vorstellungen hinzustellen.[22]) Fügen wir noch hinzu, daß er Geist und Seele identifiziert[23]), zur Seele aber doch auch die sinnlichen Wahrnehmungen gerechnet hat, so ist die Kluft zwischen Denken und Wahrnehmen überbrückt. Nichtsdestoweniger gebührt Parmenides das große Verdienst, daß er die Begriffe der Sinnlichkeit und des reinen Denkens schärfer auseinandergehalten und abgegrenzt hat, als seine Vorgänger. Denn mögen auch schon frühere Philosophen, ja mag selbst das sprachliche Volksbewußtsein der Hellenen schon früher die αἴσθησις vom νοῦς getrennt haben, ohne freilich eine zusammenfassende und erschöpfende Definition beider Begriffe geben zu können, so gebührt Parmenides der unbestrittene Ruhm, daß er diesen tiefgreifenden Unterschied grundmäßig erkannt und zum verkürzten philosophischen Ausdruck gebracht hat. Geht es doch auch in der Gegenwart zuweilen so, daß viele philosophische Vorstellungen mit phantastischer Verworrenheit gleichsam in der Luft umherschwirren und in aller Munde sind, ohne sich zu allseitig befriedigender Klarheit hindurch-

---

[21]) Vgl. Theophr. de sens. 3, p. 499 Diels: δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν; vgl. noch Zeller I[4], 529 und 530[2]; Peipers a. a. O. S. 22; Evangelides a. a. O. S. 41. Übrigens huldigte auch Parmenides dem Grundsatz, daß nur gleiches durch gleiches erkannt werde, Theophr. de sens. 1 p. 499 Diels: Παρμενίδης . . . τῷ ὁμοίῳ.

[22]) Zeller I[4], 519 ff.

[23]) Stob. Ekl. I, 48 (Aëtius Diels 392): Παρμενίδης . . . ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν; Theophr. de sens. 4, p. 499 Diels: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει, δίο καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως, woraus ja unzweideutig hervorgeht, daß Sinneswahrnehmung und Vernunft derselben Quelle entstammen. Als Parallelstelle gehört übrigens noch hierher D. L. IX, 22: τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν ταὐτὸν εἶναι.

ringen zu können, bis endlich Einer das treffende Wort, den erlösenden Ausdruck findet, der den bisher nur dunkel geahnten Gedanken zu plastischer Anschaulichkeit erhebt. Wem dies gelungen, der wird gemeinhin als Vertreter des von ihm nur in die richtige Form gegossenen Gedankens hingestellt. So mag auch Parmenides dem im hellenischen Sprachbewußtsein unbewußt schlummernden Unterschied von αἴσθησις und νοῦς nur seine prägnante Fassung und gelungene Prägung gegeben haben.

Der spitzfindige Dialektiker Zeno hat zur Entwicklung der Erkenntnistheorie wenig oder gar nichts beigetragen. Dieser eigentliche Begründer der sophistischen Eristik hat seinen ganzen Scharfsinn auf die Beweise gegen die Vielheit und die Argumente gegen die Bewegung konzentriert. Es wirft ein eigentümliches Licht auf diesen Vater der Dialektik, daß er den erkenntnistheoretischen Fragen, die ihm ja nahe genug lagen, kaum irgend welche Aufmerksamkeit gewidmet hat. Was wir von ihm nach dieser Richtung hin besitzen, schrumpft auf die eine kümmerliche, dazu nicht einmal gutverbürgte Notiz zusammen, daß er die Zuverlässigkeit der Sinne geleugnet haben soll.[24]) Nicht viel mehr läßt sich von Melissus berichten. Auch er schenkt den Sinneswahrnehmungen keinen Glauben und betont dies etwas schärfer als Zeno.[25]) Im großen und ganzen also hat das erkenntnis-

---

[24]) Stob. I, 50 (Aëtius Diels p. 395) stellt Zeno in eine Reihe mit zehn anderen Philosophen, die behauptet haben sollen: ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις. Nun habe ich schon früher (Bd. I, S. 153) darauf hingewiesen, was von einem solchen eklektischen Sammelsurium zu halten ist, wenn kein anderer, authentischer Bericht diese Nachricht stützt. Wenn es nun auch wahrscheinlich ist, daß Zeno die Zuverlässigkeit der Sinne bestritten hat, so besitzen wir dafür doch kein vollwertiges Zeugnis. Nebenbei sei bemerkt, daß Diels in dem sonst so musterhaft exakten Index der Doxographi Graeci p. 705 obige Notiz fälschlich dem Stoiker Zeno beilegt.

[25]) Außer an den von Zeller I[4], 557[2] beigebrachten Belegstellen wird Melissus auch in der in voriger Note angeführten Notiz zu den Verächtern der Sinneswahrnehmung gezählt, was indes bei Melissus einen ungleich glaubwürdigeren Eindruck macht, da diese Notiz durch andere Zeugnisse hinreichend unterstützt wird.

theoretische Problem durch die Eleaten eine gedeihliche Fortentwicklung oder doch einen bemerkenswerten Fortschritt nicht erfahren.

IV.
Heraklit.

Wie der dunkle Heraklit auf fast allen Gebieten der Philosophie durch seine scharfpointierten Glossen, seine pikant zugespitzten Sentenzen und mit kaustischem Witz durchsetzten Aperçus ungemein befruchtend und erfrischend eingewirkt hat, so hat er auch die erkenntnistheoretischen Fragen konziser gefaßt und greller beleuchtet, als irgend einer seiner philosophischen Zeitgenossen. Der Gedanke ist nicht abzuweisen, daß Parmenides in seinem Anlauf zu entschiedener Annäherung an das erkenntnistheoretische Problem heraklitische Einflüsse erfahren haben mag, wie dies namentlich Schuster nachzuweisen sucht.[26]) Nur ergeben sich aus diesem zugestandenen Einfluß nicht jene Konsequenzen, die Schuster gezogen hat, sondern geradezu entgegengesetzte. Der leitende Grundgedanke Schusters, daß Heraklit ein energischer Fürsprecher der Sinne gewesen sei und somit den Sensualismus des Protagoras angebahnt habe, wird gerade dadurch bedenklich erschüttert und in Frage gestellt, daß ja Parmenides, der erkenntnistheoretische Anhänger Heraklits, das Zeugnis der Sinne mit ungeschminkten und unzweideutigen Worten verworfen hat! Wenn selbst zugestanden wird, daß die erhaltenen Fragmente Heraklits, sofern sie das Problem des Erkennens tangieren, eine gewisse Dehnbarkeit und Zweideutigkeit nicht verkennen lassen, wodurch allein Schusters kühnes Unterfangen zu rechtfertigen war, so hat Schuster dem lose konstruierten Kartenbau seiner Behauptungen vollends den Boden entzogen, wenn er Parmenides in ein nahes Abhängigkeitsverhältnis zur Erkenntnislehre Heraklits setzt. Denn die unzweideutige Verwerfung der Sinne seitens des Jüngers gestattet einen bemerkenswerten Rückschluß auf die Haltung des Meisters. Freilich soll damit nicht ausgesprochen

---

[26]) Vgl. Schuster, Heraklit von Ephesus, S. 35 ff.

sein, daß Heraklit, wie man nach einem Fragment[27]) zu urteilen nicht unberechtigt wäre, das Zeugnis der Sinne mit der ihm eigenen souveränen Verachtung unbedingt verworfen hat. Denn diesem Fragment steht eine stattliche Reihe anderer gegenüber[28]), welche die schroffe Haltung Heraklits in einem wesentlich milderen Lichte erscheinen lassen, wenn sie auch nicht gerade auf das baare Gegenteil hinauslaufen, wie Schuster will. Die Wahrheit liegt vielmehr, wie öfter in solchen zweifelhaften Fällen, in der Mitte. Weder war Heraklit ein fanatischer Leugner, noch ein warmer Wortführer der Zuverlässigkeit unserer Sinneswahr-

---

[27]) Sext. Emp. adv. Math. VII, 126 (fragm. 11, Schuster): κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων (etwas abweichend, aber weniger urkundlich bei Stob. Flor. IV, 56, da Sextus versichert κατὰ λέξιν zu citieren). Bernays Korrektur (Rhein. Mus. IX, 263) βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος wird von Zeller I[4], 652[4] und Schuster S. 26[2] mit Recht verworfen. Zur Unterstützung dieser ablehnenden Haltung Heraklits gegenüber den Sinneswahrnehmungen ist es nicht gleichgiltig, daß auch D. L. IX, 5 von Her. berichtet: καὶ τὴν ὅρασιν ψεύδεσθαι. Hält man diese Notiz mit dem bereits Angeführten und noch Anzuführenden zusammen, so fällt sie doch erheblich ins Gewicht. Denn auch die berühmte Stelle bei Lucret. de rer. nat. I, 696: credit enim (Heraclitus) sensus ignem cognoscere vere, *cetera non credit.* (Vgl. dazu Bernays a. a. O. S. 261; Zeller I[4], 651[4]) spricht gegen Schuster. Wenn Schuster das ignem cognoscere vere freudig aufgreift, hingegen das cetera non credit eliminieren möchte, weil es die Unhaltbarkeit seiner Hypothese grell beleuchtet, so verstößt dies gegen die Elementarbegriffe einer wissenschaftlichen Kritik. Gerade diese verfängliche Lukrezstelle begründet so recht unsere Behauptung, daß Heraklit in der Erkenntnisfrage ein gewisses Schwanken niemals überwunden hat! Zum Schlusse sei noch Clem. Alex. Strom. III, 434 (fragm. 95 Schuster) angeführt Πυθαγόρῃ καὶ (so lese ich statt Πυθαγόρας δὲ καὶ mit Teichmüller, Neue Stud. I, 98) θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὕδοντες ὕπνος. Hier verrät Her. eine solche Geringschätzung unserer Wahrnehmungen, die er Träumen vergleicht, daß die ganze Befangenheit Sch.s dazu gehörte, über dieses schwerwiegende Zeugnis mit einer gewundenen Erklärung hinwegzugehen (S. 274 f.), was Teichmüller N. St. I, 98 mit Recht gerügt hat.

[28]) Vgl. fragm. 2, 8, 9 und 12 bei Schuster.

nehmungen. Ohne Frage hat das große Problem der Erkenntnis unsern tiefangelegten Philosophen mächtig ergriffen; aber die überraschende Neuheit desselben mag ihn dermaßen frappiert haben, daß es ihm nicht gelungen ist, sich zu voller Klarheit durchzuringen. Thatsächlich ist der ohnehin dunkle Ephesier in seinen prägnanten Aussprüchen über die Erkenntnisfragen doppelt dunkel. Ein gewisses Schwanken zwischen den beiden möglichen extremen Anschauungen hat er wohl kaum überwunden. Und wenn wir auch bei seinem Anhänger Parmenides bei aller scheinbar starren Leugnung der Gültigkeit unserer Sinneswahrnehmungen doch ein gewisses Umbiegen und Einlenken in das Fahrwasser der Sinne beobachtet haben[29]), so dürfte er auch hierin nur sein Modell treu kopiert haben.

Läßt sich aber nicht stringent nachweisen, daß Heraklit mit unverzagter Entschlossenheit und scharfmarkierter Tendenz eine bestimmte erkenntnistheoretische Richtung verfolgt hat, dann wird man wohl kaum geneigt sein, seiner Erkenntnistheorie einen bestimmenden oder gar grundlegenden Einfluß auf das ganze System einzuräumen. Ein Mann, der mit so eisenfester Zähigkeit und zielbewußter Beharrlichkeit ein kompaktes, streng in sich abgeschlossenes metaphysisches System entwirft, wird dasselbe doch wohl kaum auf den schwanken, morschen Untergrund einer unschlüssigen Erkenntnislehre aufgebaut haben. Es will uns daher nicht einleuchten, daß Heraklit, wie Schuster will[30]), das treibende Motiv und den philosophischen Impuls zu seiner groß angelegten Metaphysik erst von seinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen empfangen habe, denn dazu fehlt es den letzteren durchaus an jenem festen Halt und jener entschieden geformten, abgerundeten Gestalt, die wir sonst an heraklitischen Lehrsätzen gewöhnt sind. Vielmehr scheinen uns die Erkenntnislehren Heraklits nur gelegentlich hineingeflochten zu sein in das kunstvoll verschlungene Gewebe seiner Metaphysik. Denn wir verspüren bei Heraklit noch nichts von einer strengen Abscheidung und

---

[29]) Vgl. oben Note 21—23.

[30]) A. a. O. S. 16—46 schickt Schuster die angebliche Erkenntnistheorie Heraklits als Grundlegung der Metaphysik voraus.

konsequenten Aussonderung der für uns so heterogen erscheinenden Gebiete der Metaphysik und Erkenntnistheorie. Beide verfließen noch bei ihm unmerklich ineinander als ein zusammengehöriges Ganzes. So lange aber die Erkenntnistheorie noch nicht mündig gesprochen und für einen in sich abgegrenzten, selbständigen Bestandteil der Philosophie offen erklärt wird, kann von einer durchgreifenden, systematischen Bearbeitung derselben nicht gut die Rede sein. Und so ist denn auch die sogenannte Erkenntnistheorie Heraklits trotz aller ihrer Lichtblicke im einzelnen und trotz ihrer überraschend reifen, abgeklärten Details doch kein harmonisch gegliedertes System, sondern nur ein schüchterner Versuch, ein keimartiger Ansatz zu späteren Systemen.

Aber freilich ist ein Heraklit auch dort noch tief und gründlich genug, wo er leichtfertig auf der Oberfläche umherzuschwimmen scheint. Und wenn er sich auch nicht für einen der beiden Gegensätze: Sinn und Vernunft klar und fest entscheidet, so hat er doch diesen tief einschneidenden Gegensatz selbst zuerst grundmäßig erkannt und philosophisch formuliert.[31]) Dadurch hat er es ermöglicht, daß seine Nachfolger dem erkenntnistheoretischen Problem nähergetreten sind und sich an dessen Lösung herangewagt haben. Die erste Forderung bei der Lösung eines Problems nämlich ist, daß dasselbe in scharfen Konturen mit voller Klarheit in die Augen springt. Diese erste Forderung hat der Ephesier ausreichend erfüllt und somit den ersten Schritt zur Lösung gethan, seinen Nachfolgern überlassend, die von ihm angebahnte Richtung weiter zu verfolgen. Im einzelnen freilich können wir auch bei seinen Erkenntnislehren das Aufblitzen echtheraklitischen Geistes erkennen, wenn er beispielsweise die in der Gesamtmenschheit waltende Allvernunft als das einzig objektive und absolute hinstellt — im Gegensatz zum subjektiven Charakter der Sinneswahrnehmungen einzelner Individuen.[32]) Allein

[31]) Vgl. Schuster a. a. O. S. 38; Zeller I[4], 655[2] und 658; Heinze, die Lehre vom Logos S. 47; Peipers, die Erkenntnisth. Platos S. 13; Lassalle, die Philosophie Herakleitos des dunklen I, 325; Natorp, Forschungen etc. S. 48; Münz, Keime der Erkenntnisth. S 15.

[32]) Vgl. fragm. 24 bei Schuster (D. L. IX, 1): εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων. Das rätselhafte

die Sinne sind nicht ganz zu verwerfen, da sie uns doch vieles, wenn auch zuweilen täuschend zeigen.[33]) Sofern man den Sinneswahrnehmungen, von denen die zwei edleren Sinne und unter diesen insbesondere das Auge[34]) die relativ zuverlässigsten sind, überhaupt trauen darf, soll man nur seiner eigenen Sinneserfahrung folgen[35]), aber nicht der der großen Menge. Es ist ja bekannt, mit wie souveräner Überlegenheit und unsäglicher Verachtung er auf den Demos, auf die breite Masse der Denkfaulen herabgeblickt hat.[36]) Er weiß nicht genug Worte zu finden, um

---

ἐγκυβερνήσει haben Schleiermacher S. 109, Lassalle I, 334, Bernays Rh. Mus. IX, 252, Schuster S. 66 und Zeller I⁴, 607¹ nicht genügend aufgeklärt. Ob wir nun diese allwaltende Vernunft (λόγος) mit Bernays „bewußte Intelligenz" oder mit Lassalle „objektives Vernunftgesetz" nennen, es ändert dies am Wesen der Sache nichts. Jedenfalls repräsentiert das ξυνὸν oder der κοινὸς λόγος das unanfechtbar Gültige und objektiv Wahre in der Welt; vgl. Teichmüller N. St. I, 167 und 181; Heinze, Lehre vom Logos S. 48; Natorp, Forschungen S. 104 ff. Den Unwert der subjektiven individuellen Erfahrungen veranschaulicht hingegen fragm. 14 (Origines contra Cels. VI, 12) recht drastisch: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει „die menschliche Art besitzt keine Erkenntnisse, die göttliche nur besitzt sie."

[33]) Vgl. Zeller I^4, 648^3 und ^{4}; vgl. ferner oben Note 27 und 28.

[34]) Fragm. 8 (Hippol. ref. haer. IX, 9); Fragm. 9 (Polyb. XII, 27), wozu Bernays noch Naekii Opuscula I, 70—72 herbeizieht. Der Vergleich mit Paracelsus, der die Augen die besten Professoren genannt hat (Carriere, die philos. Weltansch. der Reformation S. 118; Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalt. der Reformation V, 37) ist unzutreffend und von Schuster S. 25¹ unglücklich gewählt. Denn bei Paracelsus handelt es sich um ein entschiedenes Betonen der Erfahrung, während Heraklit nur von einer relativen Gültigkeit der Sinne spricht. Der Satz „die Augen sind genauere Zeugen als die Ohren" enthält doch wohl kein sensualistisches Programm.

[35]) Vgl. Zeller I^4, 652^3, der den Bericht des Polybius XII, 27 mit Herodot I, 8 verknüpft und darauf deutet, daß man sich auf eigene Anschauung besser verlassen könne, als auf fremde Aussagen — im Gegensatz zur Auffassung von Lassalle II, 323, Bernays Rh. Mus. IX, 362 und Schuster S. 25¹.

[36]) Vgl. z. B. Fragm. 26, 40 u. A.

die Willkürlichkeit der Meinungen, den Unverstand[37]), die Urteilslosigkeit und die frevelhafte Leichtgläubigkeit[38]) des Volkes gebührend zu brandmarken. Sein scharf ausgeprägtes Selbstgefühl dehnte diesen Tadel auch auf die Vielwissenheit der damaligen Gelehrten aus.[39]) Das Aufleuchten echtheraklitischen Geistes verspüren wir in der feinen Bemerkung, daß die menschliche Weisheit auf die Nachahmung der Natur hinzielt[40]) — ein Gedanke, der später in der stoischen Grundforderung des ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν voll und harmonisch ausklingt. In ursächlichem Zusammenhang damit steht denn wohl auch jener wiederholte Hinweis Heraklits auf die allgemeine Vernunft, die wie ein Gottesodem die Welt durchweht und der wir allein folgen sollen.[41]) Je nachdrücklicher aber Heraklit betont hat, daß die Vernunft einzig und allein Anspruch auf unbedingte Gültigkeit und Zuverlässigkeit besitzt — d. h. sie sei das Kriterium der Wahrheit, wie er dem Sinne, aber wohl noch nicht dem Worte nach sich ausgedrückt hat —[42]), desto unhaltbarer und fragwürdiger muß der Versuch Schusters erscheinen, in dem dunklen Ephesier den ersten Vertreter des Empirismus und unmittelbaren Vorläufer des Sensualisten Protagoras zu erblicken.[43])

[37]) Fr. 138 (Origines contra Cels. VI, 12): ἀνὴρ νήπιος ἤκουσε πρὸς δαίμονος ὅκωσπερ παῖς πρὸς ἀνδρός. Bernays, Heraclitea p. 15 vermutet δαήμονος für δαίμονος.

[38]) Vgl. Fr. 35 (Plut. aud. poët. cap. 9).

[39]) Vgl. Fr. 23 (D. L. IX, 11; Prokl. in Tim. Plat. 31 F.; Clem. Alex. Strom. I, 315 D.; Athenaeus Deipnosoph. XIII, 610^b).

[40]) Vgl. Fr. 123 (Stob. Flor. III, 84): τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνός, τοῦ θείου. κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται; vgl. noch Zeller I^4, 655.

[41]) Fr. 123 (Stob. Flor. III, 84): ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.

[42]) Vgl. Sext. Emp. adv. M. VII, 126 (ähnlich ibid. 133): τὴν αἴσθησιν . . : ἄπιστον εἶναι νενόμικε, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον, aber natürlich spricht hier Sextus nur im Sinne, nicht mit den Worten Heraklits, dem der Ausdruck κριτήριον noch fremd war; vgl. auch Heinze, Lehre vom Logos S. 48^1.

[43]) Vgl. gegen Schuster S. 31 ff. Zellers überzeugende Auseinandersetzung I^4, 656^1. Auch Heinze, zur Erkenntnislehre der Stoiker S. 4 hält Schusters Standpunkt für abgethan; vgl. hingegen Natorp, Forschungen S. 19—23.

Die ebenso geistvolle wie künstlich geschraubte Beweisführung Schusters entbehrt einer inneren Berechtigung. Hätte Heraklit überhaupt ein fertiges, geschlossenes System der Erkenntnistheorie aufgestellt, dann müßte man ihn nach den uns vorliegenden Trümmern seiner Ansichten weit eher den Spiritualisten, als den Sensualisten zuzählen; denn mit dem Schwergewicht seiner erkenntnistheoretischen Äußerungen gravitiert er mehr dem Spiritualismus zu. Allein er hat eine eigentliche Theorie des Erkennens überhaupt nicht aufgestellt, sondern nur einzelne Gedankenspähne, abgebrochene Geistessplitter, interessante Augenblickseinfälle hinterlassen, die wir wohl erkenntnistheoretische Aphorismen nennen dürfen, die wir aber zu einem symmetrisch gegliederten, einheitlichen Ensemble schlechterdings nicht verknüpfen können.

V.

Empedokles.

Die Erkenntnisfrage war nun einmal aufgeworfen und zur Diskussion gestellt. Keiner der folgenden Philosophen konnte sie mehr stillschweigend übergehen, sondern mußte sich von seinem Standpunkte aus mit derselben abfinden. So mühte sich denn auch Empedokles redlich ab, eine Erkenntnislehre in den Rahmen seines Systems einzufügen. Mußte aber bei Parmenides und Heraklit erst der Nachweis geführt werden, daß ihre Metaphysik kein Produkt erkenntnistheoretischer Voraussetzungen gewesen, daß vielmehr die Erkenntnislehre erst nachträglich und nur nebenher in ihr metaphysisches System hineingeschoben worden sei, so sind wir bei Empedokles dieser Beweisführung überhoben. Niemand hat auch nur den Versuch gemacht, Empedokles zum Erkenntnistheoretiker zu stempeln und dessen System aus solchen Motiven abzuleiten, weil den Erkenntnislehren desselben der Charakter eines nachträglichen Einschiebsels gar zu deutlich und unverkennbar aufgeprägt ist. Wir betonen hier das Wort: Erkenntnislehre, weil von einem Erkenntnisproblem bei ihm gar nicht die Rede sein kann. Mit Erkenntnislehre bezeichnen

wir jene schüchternen Versuche, sich den augenfälligen psychologischen Vorgang der Wahrnehmung und des Denkens irgendwie zurechtzulegen, die ein tieferes Versenken in die unendliche Schwierigkeit dieser Fragen vermissen lassen, während wir von einem Erkenntnis**problem** dort sprechen, wo ein gründliches Erfassen dieser abgrundtiefen Schwierigkeit vorhanden ist. Von einem solchen intuitiven Eindringen in das eigentliche Wesen der Erkenntnisfrage findet sich bei Empedokles kaum eine leise Spur; sie wird vielmehr nur flüchtig gestreift und leichthin berührt. Ja, selbst der bereits von Heraklit und Parmenides aufgedeckte Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken scheint sich bei ihm zu verwischen und zu verlieren.[44]) Überhaupt sind es weniger theoretische Erwägungen, die ihn dazu drängen, sich mit der Erkenntnisfrage zurechtzufinden, als vielmehr die praktischen Bestrebungen, die Konsequenzen seiner Metaphysik mit der nun einmal nicht zu umgehenden Erkenntnisfrage in Einklang zu bringen. Seine Erkenntnislehre läuft also in ihrem letzten Grunde auf die Anwendung seiner metaphysischen Theorie auf das Erkennen hinaus; je inniger aber die Verknüpfung beider ist, desto genauer sucht er das Wesen der einzelnen Sinne zu fixieren.

Wie Empedokles das Atmen nicht bloß auf die Funktion der Luftröhre beschränkte, sondern auch auf die im ganzen Körper verbreiteten Poren ausdehnte, die beim Zurücktreten des auf- und abwallenden Blutes die Luft in sich aufnehmen[45]), so erklärte er auch die Sinnesempfindung durch Ausflüsse und Poren: die von den Gegenständen ausfließenden Poren berühren sich mit den ihnen

---

[44]) Vgl. Karsten, Empedocles p. 490: nam neque sensus ad mentem tanquam principium retulit, neque *ipsum intellectum* a sensu *juste distinxit*. Hollenberg, Empedoclea, Berlin 1853 p. 18 ff. macht den Versuch, diesen Unterschied zwischen Sinn und Verstand, den Empedokles ja bei Parmenides und Heraklit vorgefunden haben muß, künstlich in die Lehren des Empedokles hineinzutragen, aber ohne sonderlichen Erfolg.

[45]) Vgl. V. 275 - 298 (Karsten p. 126 f.); Arist. de respir. cap. 7 u. 15; Karsten p. 246 ff.; 456 ff.; Plut. plac. phil. IV, 22 (Aët. Diels 411).

entsprechenden der Sinnesorgane, und so entsteht die Sinnesempfindung.[46]) Aber freilich ziehen nur gleichartige Poren einander an[47]) und wir erkennen die vier Elemente außer uns durch die entsprechenden Poren in uns. Die Verschiedenheit unserer Sinnesempfindungen rührt von der bunten Mannigfaltigkeit der Porenqualität her. Das Sehen erklärte er durch den Zusammenstoß der vom Auge sich ablösenden mit den von dem wahrgenommenen Gegenstand ausfließenden Poren. Das Auge ist gleichsam eine Laterne. In der Netzhaut des Augapfels sollen poröse Bestandteile von Feuer und Wasser eingeschlossen sein; das Feuer nimmt das Helle, das Wasser das Dunkle wahr.[48]) So weit diese Theorie des Sehens in ihrer primitiven Verschnörkelung von einer Sinnesphysiologie, wie sie neuerdings Helmholz mit Glück versucht hat, entfernt sein mag, so liegt ihr doch ein dämmerndes Ahnen des Richtigen zu grunde. Überraschender noch klingt seine Theorie des Hörens an die moderne Auffassung von der Fortpflanzung

---

[46]) Vgl. Theophr. de sens. 7 (Diels p. 500): τῷ ἐναρμόττειν εἰς τοὺς πόρους τοὺς ἑκάστης (sc. αἰσθήσεως) αἰσθάνεσθαι; ibid. 12 (p. 502 Diels); Plut. plac. phil. IV, 9 (Aët. Diels 397 und ebenso Stob Ecl. I, 50 im Namen vieler): Ἐμπεδοκλῆς ... Ἡρακλείδης παρὰ τὰς συμμετρίας τῶν πόρων τὰς κατὰ μέρος αἰσθήσεις γίνεσθαι τοῦ οἰκείου τῶν αἰσθητῶν ἑκάστου ἑκάστῃ ἁρμόττοντος.

[47]) Vgl. V. 321 (p. 132 Karst.):

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον.

Dazu die Bemerkungen Karstens p. 260 f.; 493 f. Das φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον gilt ganz besonders bei Empedokles, aus dessen Metaphysik es naturgemäß herausgewachsen ist; vgl. insbesondere Theophr. fragm. de sens. 3 und 12 (p. 499 Diels): Ἐμπεδοκλῆς δὲ πειρᾶται καὶ ταύτας ἀνάγειν εἰς τὴν ὁμοιότητα. Ob aber Empedokles zuerst diesen Grundsatz aufgestellt hat — wie Zeller I[4], 723 will — muß nach Theophr. de sens. 1 (p. 499 Diels): Παρμενίδης μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῷ ὁμοίῳ (s. oben Note 21) füglich bezweifelt werden. Vgl. noch Peipers a. a. O. S. 90; Münz, die Keime der Erkenntnisth. etc. S. 34.

[48]) Die zahlreichen Belege über die empedokleische Erklärung des Sehaktes (V. 302, p. 128, 254, 484—88 bei Karsten) s. bei Zeller I[4], 724[3].

der Schallwellen und Luftschwingungen auf unsern Gehörnerv an. Empedokles nimmt nämlich an, daß sich in unserer Ohrtrommel, wie in einer Trompete, die in sie eindringenden Luftwellen zu Tönen gestalten.[49]) Der Geruchs- und Geschmackssinn ließen sich nach der Porentheorie des Empedokles am bequemsten erklären. Die Stoffteilchen der Luft berühren sich mit den Poren der Nase, und so entsteht der Geruch; die Ausflüsse der feuchten Körper treffen mit den Poren der Zunge zusammen, und so entsteht der Geschmack.[50]) Der Tastsinn mit seiner unmittelbaren Berührung der Gegenstände müßte demnach, wie etwa später bei der fingierten Statue des Sensualisten Condillac[51]), die vornehmste Rolle spielen;

---

[49]) Vgl. Theophr. de sens. 9 (p. 501 Diels): τὴν δ' ἀκοὴν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν γίνεσθαι ψόφων. ὅταν γὰρ ὑπὸ τῆς φωνῆς κινηθῇ, ἠχεῖν ἐντός. ὥσπερ γὰρ εἶναι κώδωνα τῶν ἴσων ἤχων τὴν ἀκοὴν ἣν προσαγορεύει σάρκινον ὄζον· κινουμένην δὲ παίειν τὸν ἀέρα πρὸς τὰ στερεὰ καὶ ποιεῖν ἦχον; vgl. noch ibid. 21 (p. 505 Diels) und Plut. plac. phil. IV, 16 = Stob. I, 53 (Aët. Diels 406), wo indes nach Zeller I[4], 724[2] κώδων nicht von einer Trompete, sondern fälschlich von einer Glocke verstanden wird.

[50]) Vgl. Plut. plac. phil. IV, 17 = Stob. Ekl. I, 54 (Aët. Diels 407); Arist. de sensu cap. 4, p. 441, a, 4; Alex. Aphrod. de sensu p. 105[b] Theophr. de sens. 9 (502 Diels) und 21 (p. 505 Diels). Karsten p. 439 und 482 mit Beziehung auf Empedokles V. 300.

[51]) Vgl. Condillac, traité des sensations II, 8; Erdmann, Gesch. d. neuern Philos. II, 1, S. 211 „Erst durch den Tastsinn lernen die andern Sinne gleichfalls sich auf ihre Empfindungen als auf Gegenständliches berufen, und weil wir den Tastsinn haben, erscheint uns die Farbe als Eigenschaft des Objekts u. s. w.“ So müßte auch — mutatis mutandis — Empedokles den Tastsinn konsequenterweise in den Vordergrund stellen, weil hier die Berührung der beiderseitigen Poren eine unmittelbare und sichtbare ist. Aber Emp. schweigt sich darüber aus, und wir haben kein Recht, aus seinen Anschauungen zu schließen, daß er auch alle Konsequenzen derselben gezogen hat. Hingegen verdient es Beachtung, daß Emp. sich über die Entstehung und Zusammensetzung der Farben vielfach geäußert (Karsten p. 488 f.) und auch für das Zustandekommen und Wesen der Spiegelbilder eine Erklärung versucht hat (Plut. plac. phil. IV, 14 = Stob. Ekl. I, 52, Aet. Diels 405 und Karsten p. 489 f.).

allein Empedokles hat gerade darüber keine aufklärende Äußerung hinterlassen. Und doch wird man ihm das Zeugnis nicht versagen können, daß er zur Erklärung der Sinnesqualitäten recht bemerkenswerte Beiträge geliefert hat.

Um so primitiver ist aber seine Auffassung des Denkvorganges, da er Denken und Wahrnehmung nicht scharf genug geschieden hat. Was Empedokles Denken nennt, das schreibt er allen Dingen zu, den organischen nicht nur, sondern selbst den anorganischen[52]). Das beweist ja klar genug, daß ihm, wie den späteren Sensualisten, Denken und Empfinden als etwas Einheitliches zusammenfielen. Der tiefgreifende Unterschied zwischen Empedokles und den Sensualisten dürfte indes darauf hinauslaufen, daß ihm der einschneidende Gegensatz von Denken und Empfinden noch nicht zum klaren Bewußtsein gekommen war, während jene denselben bereits überwunden und mit vollbewußter Entschiedenheit zu einer Identität verknüpft haben. Daß aber Empedokles Denken und Empfindung identifiziert hat, geht nicht nur mittelbar aus der Anlage seines Systems hervor, sondern ist uns zum Überfluß durch glaubwürdige Quellen ausreichend bezeugt.[53]) Eine von den vier Elementen verschiedene Seele kennt Empedokles gar nicht[54]), folglich auch nicht ein vom Körper verschiedenes Denken, das vielmehr ein ebenso körperlicher, auf Mischung und Trennung der Stoffe beruhender Vorgang ist, wie jeder andere. Wir denken

---

[52]) Empedokl. V. 313 (p. 130 Karsten): Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν; Arist. de plant. I, 1; Simpl. de an. I f. 19b; Stob. Ekl. I, 790; Sext. Emp. M. VIII, 286: Ἐμπεδοκλῆς . . . πάντα ἠξίου λογικὰ τυγχάνειν, καὶ οὐ ζῷα μόνον, ἀλλὰ καὶ φυτά; Theophr. de sens. 23: ἅπαντα μεθέξει τοῦ φρονεῖν.

[53]) Theophr. de sens. 23 (p. 506 Diels): ὡσαύτως δ' ἄν τις περὶ τὴν φρόνησιν ἀπορήσειεν, εἰ γὰρ τῶν αὐτῶν ποιεῖ καὶ τὴν αἴσθησιν... ταὐτὸ εἶναι τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι; Stob. I, 51 (Aet. Diels 392): Παρμενίδης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν, καθ' οὓς οὐδὲν ἂν εἴη ζῷον ἄλογον κυρίως. Wenn die letztere Notiz auch an sich keinen großen Wert hat, so ist sie doch geeignet, den klaren Bericht Theophrasts zu unterstützen. Übrigens berührt auch Porphyr. de abstin. III, 6 (p. 230 Rhoer) diesen Punkt.

[54]) Zeller I[4], 725[2].

jedes Element **außer** uns durch das entsprechende Element in uns.[55]) Nur weil im Blut, zumal im Herzblut[56]), die Vermengung der Elemente eine feinere und durchgreifendere ist, als in den übrigen Körperteilen, ist das Herz der **Hauptsitz**, freilich **nicht** der **ausschließliche**, des Denkens. Wie nach Emp. alles auf Mischung und Trennung beruht, so auch insbesondere die Beschaffenheit des Verstandes: leicht aneinandergefügte, nur lose zusammenhängende Elementarteilchen verlangsamen die Verstandesfunktion, während fest verknüpfte und kompakt zusammengedrängte die Geistesthätigkeit beschleunigen.[57]) Die Anhäufung gleichartiger Elementarkörperchen erzeugt die Begabung für bestimmte Verrichtungen.[58]) Daß hier psychologich ein vielleicht latenter und unbewußter Materialismus vorliegt, wird niemand in Abrede stellen können. Wenn es keine immaterielle Seele giebt, wenn vielmehr alle Denkvorgänge lediglich auf bestimmte Mischungen und Gruppierungen von materiellen Elementarteilchen zurückgeführt werden, so ist dies ein unzweifelhafter psychologischer Materialismus, wie ihn schärfer und drastischer kein späterer Materialist gefordert und formuliert hat. Da nun der Materialismus überhaupt gerade in der Psychologie zum entschiedenen und unumwundenen Ausdruck zu kommen pflegt, so war es eine Willkür Langes, sich über den Materialismus des Empedokles mit schwach-

---

[55]) Theophr. de sens. 12 (p. 503 Diels) und ibid 12: πάντα γὰρ ποιεῖ τῇ συμμετρίᾳ τῶν πόρων, ἐὰν μὴ προσθῇ τινα διαφοράν; vgl. auch oben Note 46.

[56]) Empedokl. V. 315 (p. 130 und 258 K.): αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθόροντος. Das Herzblut als Verstandessitz ist eine uralte hellenische Anschauung und wird von Stobäus schon Homer zugeschrieben; vgl. Wakefield in Lucret. III, v. 34. Von Empedokl. vgl. noch Theophr. de sens. 10 und 23 (p. 506 Diels): τὸ δὲ δὴ τῷ αἵματι φρονεῖν καὶ παντελῶς ἄτοπον. Daß das Blut nicht **allein** das Denken erzeugt, geht aber aus dem μάλιστα von V. 316 hervor.

[57]) Vgl. Sturz Fragm. p. 447; Karsten p. 496 (gestützt auf Horat. Intp. Cruqu. in Art. Poët. v. 465).

[58]) Theophr. l. c. 11 (p. 502 Diels), ähnlich Euseb. praep. ev. I, 8 und 10.

motivierter Aburteilung in abweisender Kürze hinwegzusetzen.[59]) Ziehen wir aus der Erkenntnislehre des Empedokles die Schlußsumme, so bedeutet sie nur in der Zergliederung der Sinnesqualitäten einen Fortschritt, hingegen in der Erfassung der Erkenntnisfrage einen entschiedenen Rückschritt. Denn ob er nun den Sinneserscheinungen, wie Aristoteles will[60]), getraut, oder ob er ihre Glaubwürdigkeit verworfen hat, — was ungleich wahrscheinlicher ist —[61]), so ändert dies doch nichts an der Thatsache, daß er sich die grundlegende Vorfrage jeder Erkenntnistheorie, das Verhältnis von Sinn und Verstand, in ihrer ganzen Schärfe noch gar nicht vorgelegt hat.

---

[59]) Vgl. Lange, Gesch. d. Materialism. S. 24 f. Bei früherer Gelegenheit (Bd. I, S. 18) haben wir gegen Lange nachzuweisen gesucht, daß er auch den Stoikern den Materialismus zu Unrecht abgesprochen hat. Hier sei noch nachgetragen, daß nach Seneca ep. 57 die Stoiker behauptet haben, daß, wenn ein Mensch von einer überwältigenden Last urplötzlich zerdrückt und zermalmt wird, auch dessen Seele mit zerstampft werden müsse und nicht fortdauern könne. Es ist doch aber klar, daß nur eine rein materielle Seele völlig zerstoßen werden kann. Es wird daher nicht wohl angehen, den psychologischen Materialismus der Stoa anzuzweifeln. Heinze, Lehre vom Log. S. 60 spricht übrigens auch von der „bekannten materialistischen Erkenntnistheorie“ des Empedokles.

[60]) Arist. Metaph. IV, 5, 1009, 6. 12. Es liegt hier indes kein historischer Bericht, sondern nur ein Schluß des Arist. vor, der um so weniger zutreffend ist, als andere beglaubigte Zeugnisse das Gegenteil bekunden.

[61]) Stob. Ekl. I, 50 (Aet. Diels 396) zählt Emp. zu den Anhängern der Lehre: ψευδεῖς εἶναι τάς αἰσθήσεις, worauf allerdings nicht viel zu geben ist. Wichtiger ist Emped. v. 30: ταῖς (δόξαις) οὐκ ἔνι πίστις. ἀληθής; ferner vs. 53 (vgl. dazu Karst. p. 178): γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον; endlich vs. 108: νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς. Vgl. dazu Hollenberg, Empedoclea p. 25 ff. Aber freilich können wir letzteren Untersuchungen keinen großen Wert beimessen, wenn sie, gestützt auf Panzerbieter, Beiträge 1844 p. 10, Emp. durchaus zum Vertreter einer spiritualistischen Ansicht machen wollen. Denn die bekannte Sextusstelle (adv. Math. VII, 122: κατὰ τὸν 'Εμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τάς αἰσθήσεις, ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον,

VI.

Die Atomisten.

Auch bei den **Atomisten** ist das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie noch nicht zum **vollen** Durchbruch gekommen. Es war nun einmal das hervorragendste Bestreben aller Vorsokratiker — abgesehen natürlich von den neben Sokrates zeitlich einhergehenden Sophisten —, in erster Reihe das **Ganze** des Welträtsels ins Auge zu fassen. Wer aber in den phantastischen Irrgängen einer apriorischen Weltkonstruktion einmal herumgewühlt hat, der findet nicht leicht wieder den Ariadnefaden zum einfachen Wege des induktiven Verfahrens. Es ist gewöhnliche Menschenart, nicht erst mühsam von unten anzufangen und aufzubauen, wenn man schon ein scheinbar festfundiertes und

---

oder gar ibid. 117: ἐξ κριτήρια ἀληθείας παραδίδωσι) beweist schon durch die nachempedokleischen Ausdrücke κριτήριον und ὀρθὸς λόγος zur Genüge, daß man es hier nicht mit einem geschichtlichen Bericht des Sextus, sondern nur mit **seiner Interpretation** der Verse (32 – 39) des Empedokles zu thun hat. Die verdächtigen Schlagwörter κριτήριον und ὀρθὸς λόγος, die bei den nacharistotelischen Schulen eine so große Rolle spielten, gehören noch keineswegs Emp. an. Daher hat denn auch der Bericht des Sextus als eine willkürliche Vermutung desselben keinerlei historischen Wert, was auch Karsten p. 310 zugiebt. Der Bericht des Galen XIII, 30 ff., auf den sich Hollenberg p. 21 beruft, beweist noch viel weniger, da er zu unbestimmt gehalten ist. Daß Emp. die geistige Erkenntnis über die sinnliche stellt und (vs. 50—54 K.) fordert, daß man die Natur der Dinge **denkend** erfassen soll, wird niemand bestreiten. Aber daß hier der Geist **systematisch** über die Sinnlichkeit gestellt und damit ein erkenntnistheoretisches Prinzip ausgesprochen wird, muß um so mehr bestritten werden, als Emp. einerseits auch die Unzuverlässigkeit des menschlichen Geistes beklagt (vs. 32 – 39 K.), während er andererseits Geist und Sinnlichkeit geradezu identifiziert hat (s. oben Note 53). Das Endergebnis dieser Auseinandersetzung, dem auch Heinze nach seiner Lehre vom Logos S. 60 beipflichtet, spitzt sich darin zu, daß Emp. wohl einzelne Erkenntnis**lehren** gegeben, aber keine Erkenntnis**theorie** aufgestellt hat.

stilgerechtes Gebäude inne hat. Die Atomisten hatten ihre geschlossene und abgerundete Weltanschauung, bevor die Erkenntnisfrage mit unabweislicher Dringlichkeit an sie herangetreten war. Wie Heraklit, Parmenides und Empedokles waren auch Leukipp und Demokrit nicht erst durch erkenntnistheoretische Erwägungen und Erörterungen zur Konstruierung ihres philosophischen Prinzips geführt worden, sie haben vielmehr gleich jenen die nicht mehr abzuweisenden Erkenntnisfragen erst nachträglich in ihr System eingefügt. Nicht die Frage des Erkennens, sondern die Schwierigkeit des Werdens und Vergehens hatte Parmenides zur Seinslehre geführt. Ebenso war auch Demokrit, der ja bei Parmenides angesetzt hat[62]), in der Begründung seiner Atomenlehre von den Problemen des Werdens und Vergehens ausgegangen. Freilich bot die konsequent durchgeführte Atomistik der Erkenntnislehre einen breiteren Spielraum, als die abstrakte Seinslehre der Eleaten und der auf halbem Wege stehen gebliebene Materialismus des Empedokles. Und so werden wir denn auch finden, daß Demokrit die Erkenntnisfrage energischer angefaßt und zielbewußter nach einer bestimmten (sensualistischen) Richtung hingeführt hat, als seine Vorgänger. Allein in unserer gedrängten summarischen Übersicht der vorstoischen Erkenntnistheorie kommt es uns nicht so sehr darauf an, jedem Philosophen seinen bestimmten, genau abgezirkelten Anteil an der Fortbildung und Ausgestaltung der Erkenntnisfrage zuzuteilen, als vielmehr vorzugsweise darauf, in großen Zügen, in allgemeinen Umrissen die leitenden erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte und die richtunggebenden erkenntnistheoretischen Motive zu beleuchten. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen beginnt die eigentliche Erkenntnistheorie erst mit Protagoras, und nicht mit Demokrit, so gern man auch den letztern zum ersten Vertreter eines konsequenten Sensualismus gestempelt haben möchte.[63]) Mag Demokrit auch immerhin im einzelnen recht anregende Gedanken nach

---

[62]) Vgl. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum, S. 166—70; Zeller I⁴, 769; Krische, Forschungen S. 117 ff. 143.

[63]) So namentlich Johnson, der Sensualismus des Demokr. und seiner Vorgänger, Plauen 1868.

dieser Richtung hin geäußert und namentlich seine Atomenlehre der Erkenntnisfrage genau angepaßt haben, so ist er doch noch weit genug davon entfernt, eine selbständige, systematische Erkenntnistheorie aufzustellen oder gar eine solche seiner Metaphysik zu grunde zu legen.

Die Psychologie Demokrits ist eine atomistisch-materialistische, ebenso auch dessen Erkenntnislehre, die ja ihre Stammesverwandtschaft mit der Psychologie niemals ganz verleugnen kann. Die Seele besteht nach Demokrit, wie bekannt, aus runden, glatten und feinen Atomen, die durch den ganzen Körper verbreitet sind, so zwar, daß zwischen zwei Körperatome je ein Seelenatom kommt.[64]) Die Mannigfaltigkeit des Seelenlebens resultiert aus der Bewegungsverschiedenheit der Seelenatome,[65]) denn alle Seelenthätigkeiten beruhen ja, wie es sich bei dieser mechanischen Weltanschauung von selbst ergiebt, lediglich auf Bewegung, so daß auch das Denken nur auf Bewegungen der Atome zurückzuführen ist.[66]) Und wenn Demokrit die Seele gleichwohl lokalisiert hat — das Denken ins Gehirn, den Zorn ins Herz, die Begierde in die Leber[67]) —, so werden wir darin nicht mehr als eine formelle Konzession an die herrschende Volksanschauung erblicken dürfen. Denn es giebt ja nach Demokrit gar keine Seele als ein einheitliches Ganzes, sondern nur einen Seelenstoff, der allüberall verbreitet ist und mit der Luft eingeatmet wird.[68]) Körper und Seele sind in ihrem letzten Grunde natürlich keine Gegensätze sondern gleicherweise Atome, die nur in ihrer Form (Grösse und

---

[64]) Vgl. Lucret. III, 370.

[65]) Vgl. Arist. de an. I, 3. 406, b. 15: κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν; Sext. M. VII, 349: οἱ δὲ ἐν ὅλῳ τῷ σώματι, καθάπερ τινὲς κατὰ Δημόκριτον; Jambl. bei Stob. I, 52 (p. 924 H.): ἐγκινουμένη ὥσπερ τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα διὰ τῶν θυρίδων φαινόμενα, δῆλόν που τοῦτο ὅτι ἔξεισιν μὲν ἀπὸ τοῦ σώματος, ὥσπερ Δημόκριτος.

[66]) Vgl. Zeller I⁴, 808².

[67]) Vgl. Frgm. 6, 15 und 17 bei Mullach.

[68]) Vgl. Arist. de resp. cap. 4: ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων, ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν. Weiteres bei Brandis I, 329.

Gestalt), aber nicht qualitativ von einander unterschieden sind, da es eine qualitative Differenz der Atome nach Demokrit nicht giebt.[69]) Und wenn er gleichwohl den menschlichen Geist ungleich höher schätzt, als den Körper[70]), so gilt dies wohl mehr im ethischen, als im metaphysischen und erkenntnistheoretischen Sinne. Auch hier werden wir gut thun, der Anpassung an den hergebrachten Volksglauben Rechnung zu tragen. Bei seinem ausgeprägten Materialismus ist eben der Geist nichts weiter, als der vollkommenste Körper. Und Demokrit hat den großen Vorzug der unerbittlichen Konsequenz, daß er den Geist nicht etwa als inhärierende Eigenschaft der Atome auffaßt, sondern, wie der entschieden durchgeführte Materialismus gebieterisch fordert, aus dem rein mechanischen Prozeß von Druck und Stoß herleitet.[71]) Wahrnehmung und Denken sind nur gewissen Bewegungen der Atome entsprungen.[72]) Die Sinnesempfindungen werden durch äußere Eindrücke d. h. Atombewegungen vermittelt[73]), indem die von den Außendingen ausgehenden Ausflüsse sich — ähnlich wie bei Empedokles — mit denen unserer Sinnesorgane berühren.[74]) Nur war Demokrit wie in Allem, so auch darin konsequenter, als Empedokles, daß er den Tastsinn mit vollem Fug in den Vordergrund gestellt hat.[75]) Sobald alle Erkenntnis nur auf der gegen-

---

[69]) Vgl. Arist. Phys. III, 4, de coelo I, 7.

[70]) Die Superiorität der Seelenatome, aus denen sich der Geist zusammensetzt, beruht auf ihrer höheren Feinheit, die ihrerseits wieder von ihrer vollkommenen Gestalt herrührt. Über das Verhältnis von Geist und Sinnlichkeit vgl. weiter Note 87.

[71]) Vgl. Arist. de sens. cap. 4 p. 442, 29.

[72]) Vgl. Stob. Flor. IV, 233 ed. Meinecke: Λεύκιππος, Δημόκριτος (für Δημοκράτης) τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος. Vgl. auch Stob. I, 50 (Aet. Diels 394); Theophr. de sens. 49 (p. 513 Diels): εἰ μὲν γὰρ <τῷ> ἀλλοιοῦσθαι ποιεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι.

[73]) Vgl. Theophr. de sens. 55 (p. 515 Diels): ὥσπερ οὖν ἐκτὸς ποιεῖ τῇ ἁφῇ τὴν αἴσθησιν, οὕτω καὶ ἐντός; vgl. auch Arist. Metaph. IV, 5.

[74]) Theophr. de sens. 54—57 passim.

[75]) Vgl. außer der Note 73 citierten Theophraststelle noch Arist. de sens. cap. 4: Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ τῆς αἰσθήσεως . . . πάντα τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν; vgl. dazu oben Note 51.

seitigen **Berührung** der Ausflüsse beruht, so gebührt dem Tastsinn, als dem Organ der Berührung κατ' ἐξοχὴν natürlich der Vortritt, was denn auch der Sensualist Condillac später herausgefühlt und treffend entwickelt hat. Ist aber alle Wahrnehmung nur Berührung der beiderseitigen Ausflüsse, so gehört eine gewisse **Energie** der **Berührung** dazu, um eine Wahrnehmung zu erzeugen.[76]) Heterogene Atome, d. h. solche von verschiedener Größe und Gestalt gleiten aneinander ohne Anprall vorüber, und nur gleichgeartete bringen bei ihrem Zusammenstoß jene Energie hervor, die zum Zustandekommen einer Wahrnehmung unerläßlich ist.[77]) Daher sei es sehr wohl möglich, daß wir viele Dinge in der Natur nicht wahrnehmen können, weil uns die entsprechenden Atome abgehen[78]), oder daß andere Wesen mehr Sinne haben, als der Mensch, weil bei ihnen eine größere Mannigfaltigkeit der Atomformen herrscht.[79]) Von den einzelnen Sinnen hat Demokrit namentlich den Gesichtssinn und das Gehör genauer untersucht. Den Sehvorgang erklärt er im großen und ganzen wie Heraklit; neu ist bei ihm nur der Hinzutritt der Bilder (εἴδωλα), die aus dem Zusammenprall der gegenseitigen Ausflüsse entstehen und sich im Auge abspiegeln[80]), woraus dann die Anschauung entsteht.

---

[76]) Theophr. de sens. 63 (p. 517 Diels); Arist. de an. III, 2; Simplic. in Arist. Phys. p. 119^{b}; Sext. Math. VIII, 6.

[77]) Vgl. Arist. de gen. et corr. I, 7; Theophr. de sens. 49 (p. 513 Diels): οὐ γὰρ ἀλλοιοῦται τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου· πάλιν δ' εἰ τὸ μὲν αἰσθάνεσθαι καὶ ἁπλῶς ἀλλοιοῦσθαι <τῷ> πάσχειν, ἀδύνατον δέ, φησί, τὰ μὴ ταὐτὰ πάσχειν, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ οὐχ ἕτερα ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι ὑπάρχει, τοῖς ὁ μ ο ί ο ι ς. . . . . ibid 50: τὰ γὰρ ὁ μ ό φ υ λ α μ ά λ ι σ τ α ἕκαστον γνωρίζειν.

[78]) Stob. Flor. IV, 233 (Joh. Damasc. II, 25, 16): Δημόκριτος πλείους μὲν εἶναι τὰς αἰσθήσεις τῶν αἰσθητῶν, τῷ δὲ μὴ ἀναλογίζειν τὰ αἰσθητὰ τῷ πλήθει λανθάνειν. Freilich kann dieser Bericht auf volle Authentizität keinen Anspruch machen.

[79]) Plut. plac. phil. IV, 10=Stob. I, 51 (Aet. Diels 399): Δημόκριτος πλείους εἶναι αἰσθήσεις, περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς.

[80]) Über diese εἴδωλα hat Dem. nach D. L. IX, 47 eine eigene Schrift geschrieben. Plut. plac. phil. IV, 8=Stob. I, 50 (Aet. Diels 395;

Die größere oder geringere Deutlichkeit der Bilder ist natürlich von der Energie des Zusammenstoßes bedingt. Bei größeren Entfernungen schwächt sich diese Energie naturgemäß ab, sodaß die Schärfe der Bilder sich vermindert oder gar ganz verblaßt, weswegen wir vielfach Sinnestäuschungen ausgesetzt sind.[81]) Auf ähnliche Weise wird das Gehör erklärt. Die von den tonspendenden Körpern sich ablösenden Atome erzeugen in ihrem Durchströmen der Luft Schallwellen, die sich mit den Seelenatomen berühren. Da aber nur gleichartige Atome sich zusammenfinden, so entsteht die Harmonie. Wenngleich nun die so entstandenen Töne den ganzen Körper durchdringen, so hören wir vorzugsweise nur mit

vgl. noch Doxographi p. 123 f. und 171): Λεύκιππος, Δημόκριτος ... τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων· μηδενὶ γὰρ ἐπιβάλλειν μηδετέραν χωρὶς τοῦ προσπίπτοντος εἰδώλου; vgl. noch Frgm. 6 Mull. (aus Simpl. Phys. p. 73). Über die εἴδωλα bei Demokrit und Epikur vgl. noch Hirzel a. a. O. I, 75 f.

[81]) Bei größeren Entfernungen drücken sich die Bilder der Dinge in der Luft ab, so daß die aus unseren Augen hervordringenden Ausflüsse nur diese Bilder aufnehmen, aber doch auch diese modifizieren. Belege bei Zeller I[4], 818[2]. Daher kommt es, daß wir nur ungenau über die Vorgänge außer uns orientiert sind. Dieser Gedanke führte Demokrit auf die so eminent wichtige Unterscheidung von den s u b j e k t i v e n und o b j e k t i v e n Eigenschaften der Dinge. Schwere, Dichtigkeit und Härte kommen nach Dem. den Dingen selbst als inhärierende Eigenschaft zu, während Farbe, Geschmack, Wärme und Kälte nur unsere subjektiven Empfindungen sind, die wir auf das Objekt übertragen, vgl. Theophr. de sens. 63 (p. 517 Diels): περὶ μὲν <οὖν> βαρέος καὶ κούφου καὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ ἐν τούτοις ἀφορίζει. τῶν δὲ ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν. Weiteres darüber bei Arist. de an. III, 2 und Simpl. Comm. hierzu; ferner Sextus M. VIII, 6 u. ö. Dieser fruchtbare erkenntnistheoretische Gedanke wurde später von Locke in seinem „Essay concerning human understanding" durch die Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten schärfer zugespitzt und treffender formuliert, und vorher, wie Natorp a. a. O. S. 183[2] treffend nachweist, schon von Galilei, Hobbes und Descartes wieder aufgenommen.

dem Ohr, dessen eigenartige Konstruktion die gleichzeitige Aufnahme einer großen Tonfülle gestattet.[82])

Bei diesem streng durchgeführten Materialismus versteht es sich von selbst, daß Denken und Warnehmung nicht verschiedenen Ursprungs sind, sondern aus den gleichen Atombewegungen entspringen.[83]) Beide resultieren aus dem gleichen mechanischen Prozeß, und es ist daher nicht abzusehen, worin der Vorzug der einen vor der anderen bestehen soll. Und doch verraten einzelne Andeutungen Demokrits deutlich eine gewisse Scheidung der sinnlichen Wahrnehmung, die er dunkel, und der Vernunfterkenntnis, die er klar nennt.[84]) Wie kann nun ein und derselbe mechanische

---

[82]) Theophr. de sens. 55 (p. 515 Diels): εἰς γὰρ τὸ κενὸν ἐμπίπτοντα τὸν ἀέρα κίνησιν ἐμποιεῖν· πλὴν ὅτι κατὰ πᾶν μὲν ὁμοίως τὸ σῶμα εἰσιέναι, μάλιστα δὲ καὶ πλεῖστον διὰ τῶν ὤτων . . . διὸ καὶ κατὰ μὲν τὸ ἄλλο σῶμα οὐκ αἰσθάνεσθαι, ταύτῃ δὲ μόνον.

[83]) Vgl. oben Note 72, ferner Stob. I, 48 (Aet. Diels p. 392): Δημόκριτος ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν, καθ' οὓς οὐδὲν ἂν εἴη ζῷον ἄλογον κυρίως; Cic. de fin. I, 6, 24: (Democriti sunt) atomi, inane, imagines, quae idola nominant, quorum incursione *non solum videamus*, sed etiam cogitemus. Arist. de an. I, 2: Δημόκριτος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν (sc. λέγει), Metaph. IV, 5: ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθές εἶναί φασι κτλ. Dieses ἐξ ἀνάγκης zeigt deutlich auf einen Schluß hin, zu welchem sich Aristoteles berechtigt glaubte, weil er in der Konsequenz der Lehren Demokrits lag, aber historisch beweist dies für Dem. natürlich nichts.

[84]) Sext. M. VII, 138: δύο φησὶν εἶναι γνώσεις, τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθήσεων, τὴν δὲ τῆς διανοίας. Schon diese Unterscheidung von αἴσθησις und διάνοια, die einem Stoiker weit ähnlicher sieht als Demokrit, da letzterer den Ausdruck διάνοια wohl kaum gebraucht hat, zeigt uns zur Genüge, daß Sextus die vorsokratischen Philosophen nicht in ihrer Eigenart und ihrer historischen Stellung erkannt, sondern immer mit skeptischem Kolorit und in dem Lichte der herrschenden Zeitphilosophie aufgefaßt und dargestellt hat. Denn zum Beweise seiner Behauptung beruft sich Sextus ibid. auf die eigensten Worte des Demokrit: γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, (NB. ἰδέαι heißen bei Dem. die Atome, vgl. Diels Doxogr. p. 388 und Natorp S. 179[3]), ἡ μὲν γνησίη ἡ δὲ σκοτίη. καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις ἀκοὴ ὀδμὴ γεῦσις ψαῦ

Vorgang gleichzeitig dunkel und klar sein? Wie läßt sich ferner der atomistische Unterschied von Wahrnehmung und Denken motivieren, da Demokrit ja beide identifiziert hat? Herrscht doch auch darüber eine Unklarheit, ob Demokrit das Zeugnis der

---

σις. ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκρυμμένη (wofür Zeller I[4], 778[2] ἀποκεκριμένη liest) δὲ (?) ταύτης. Wo in aller Welt ist da ein durchgreifender Unterschied zwischen αἴσθησις und διάνοια ausgesprochen? Im Gegenteil, die klare, wie die dunklere Erkenntnis heißen beide γνώμη, was auch schon Hirzel I, 117 mit Recht hervorgehoben hat. Die σκοτίη ist also eben so gut γνώμη wie die γνησίη. Nicht in ihrem Ursprung also, vielmehr nur in ihrem Deutlichkeitsgrad unterscheiden sich diese beiden Erkenntnisformen. Nun enthüllt uns aber noch zum Überfluß das von Sextus sogleich anzuführende zweite Fragment den vollen Sinn jener beiden Arten von γνώμη: ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῆν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι· ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον. Also nur ἐπ ἔλαττον d. h. zum Erkennen allzu kleiner Dinge, wie z. B. der Atome, auf die Zeller I[4], 778[2] und Brandis I, 333 das ἔλαττον beziehen, reicht die σκοτίη γνώμη nicht aus! Auch derjenige Sinn, auf den der sensualistisch angehauchte Demokrit das Schwergewicht legt, der Tastsinn (ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι), kann das Atom (das ἔλαττον) nur dunkel fühlen, aber nicht deutlich erkennen. Es handelt sich hier demnach gar nicht um die allgemeine Erkenntnisfrage, sondern speziell um das Wahrnehmen der Atome als solcher, und nur dieses wird negiert. Daß Dem. geleugnet hat, man könne die wahre Natur der Dinge, die Atome (vgl. Simpl. in Phys. f. 310: τὰ ἄτομα . . . . φύσιν ἐκάλουν) vermittelst der bloßen Sinneswahrnehmung erkennen, ist ja auch sonst vielfach bezeugt; so Arist. de gen. et corr. I, 8; Simplic. de coelo 133a u. ö. und somit nichts Neues. Daraus aber, daß Demokrit die Erkenntnis der Atome der „γνησίη γνώμη“ vorbehalten hat, folgt noch durchaus nicht, daß er dieselbe im allgemeinen für das Kriterium der Wahrheit gehalten hat, wie Sext. ibid. will: οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦτον ὁ λόγος ἐστὶ κριτήριον, ὃν γνησίην γνώμην καλεῖ. Abgesehen davon, daß schon der verdächtige Ausdruck κριτήριον die skeptische Färbung verrät, ist auch der Schluß des Sextus unbegründet. Von der γνησίη γνώμη wird ja gar nichts Positives ausgesagt; sie wird nur als ein höherer Deutlichkeitsgrad der σκοτίη gegenübergestellt, weil sie das Dasein der Atome zu erschließen vermag.

Sinne als das einzig Wahre befürwortet hat, wie Aristoteles will, oder ob er die Zuverlässigkeit derselben angezweifelt oder gar rundweg geleugnet hat.[85]) Es sind nun verschiedene, zum Teil

---

Freilich könnte für Sextus geltend gemacht werden, daß Dem. die γνησίη γνώμη im Gegensatz zur σκοτίη als λεπτότερον d. h. als subtilere Ausgestaltung (über λεπτότερον vgl. Bd. I, S. 21, Note 27) bezeichnet hat. Wenn sich dies bestätigen und durch anderweitige Belege unterstützen ließe, daß nämlich Dem. die Denkatome von den Seelenatomen derart getrennt hätte, daß die ersteren eine feinere Ausbildung der Seelenatome seien, dann wäre wenigstens der Grund gefunden, weshalb Dem. von seinem mechanischen Atomismus aus das Denken vom Wahrnehmen unterschieden haben soll; allein das Gegenteil ist der Fall. Zahlreiche Quellen bezeugen (vgl. vorige Note), daß er νοῦς und ψυχή vollkommen identifiziert hat, wodurch der ganze Sextusbericht etwas brüchig und fragwürdig wird. Es läßt sich daher aus demselben nur soviel mit Sicherheit herauslesen, daß Dem. überhaupt einen Gradunterschied von Wahrnehmung und Denken angenommen hat, aber keineswegs kann man folgern, daß er das Denken als einziges Kriterium der Wahrheit hingestellt hat, quod erat demonstrandum. Natürlich müssen dann auch Sext. M. VII, 140: Δημόκριτος (fügte zu den Kriterien noch hinzu): ζητήσεως δὲ τὴν ἔννοιαν· αἱρέσεως δὲ καὶ φυγῆς τὰ πάθη und ibid. VIII, 6: Δημόκριτον μόνα τὰ νοητὰ ὑπενόησε ἀληθῆ εἶναι (ähnlich VIII, 56) mit gleicher Vorsicht aufgenommen werden. Denn daß der Bericht des Sextus nicht „den Stempel der Echtheit“ trägt, wie Natorp S. 179 meint, daß er vielmehr vielfach subjektiv gefärbt ist, beweist das von uns aufgezeigte Beispiel zur Genüge; vgl. noch Note 61.

[85]) Aristoteles vindiziert an mehreren Stellen (Metaph. IV, 5, de an. I, 2, de gen. et corr. IV, 5) Demokr. die Meinung, die Sinne seien zuverlässig, weil sich diese Konsequenz aus der Identifizierung von νοῦς und ψυχή notwendig ergab. Hirzel I, 114 f. schlägt sich auf die Seite des Aristoteles, wogegen Natorp S. 165 ff. und Zeller I[4], 822 den aristotelischen Berichten nur einen subjektiven Wert beilegen, indem sie diese Berichte nicht für geschichtliche Zeugnisse, sondern für individuelle Schlußfolgerungen des Aristoteles ansehen. Die aristotelische Auffassung wird aber bestätigt von Theophr. de sens. 71 (p. 520 Diels): ἔτι δὲ ποιεῖ σαφέστερον, ἐν οἷς φησι γίνεσθαι μὲν ἕκαστον καὶ εἶναι κατ' ἀλήθειαν, wofür Zeller φησὶ τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ, Diels ἕκαστον ὃ αἰσθανόμεθα liest. Selbst Sextus, auf dessen Berichte

abenteuerliche Auswege aus diesem Dilemma versucht wor-

sich doch alle Angaben von der Leugnung der Giltigkeit der Sinneswahrnehmungen seitens Demokrits stützen, meint, Dem. habe in seinem κρατυντήρια betitelten Werke (worüber Natorp S. 179[2] zu vergl. ist) den Beweis unternommen, die Sinneswahrnehmungen seien zuverlässig; er habe aber merkwürdigerweise das Gegenteil bewiesen, vgl. adv. M. VII, 136: ἐν δὲ τοῖς κρατυντηρίοις καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι οὐδὲν ἧττον εὑρίσκεται τούτων καταδικάζων. Merkwürdig! Der sonst so scharfsinnige, zielbewußte Denker Demokr. soll gerade in dem Punkt so kopflos, so unglaublich konfus gewesen sein, das Gegenteil von dem zu beweisen, was er behauptet hatte! Und 600 Jahre haben die griechischen Philosophen dazu gebraucht, diese Ungeheuerlichkeit aufzudecken? Hätte Demokr. wirklich diesen Unsinn begangen, den Sextus ihm zuschiebt, dann würden die überzahlreichen Gegner Demokrits und an ihrer Spitze Aristoteles gewiß nicht verabsäumt haben, auf diese Absurdität und Ungereimtheit in den κρατυντήρια hinzuweisen! Wir wären eher geneigt, Sextus die erste Hälfte zu glauben, daß Dem. nämlich in den κρατυντήρια die Gültigkeit der Sinnesempfindungen habe nachweisen wollen, hingegen den zweiten Teil, wonach Dem. thatsächlich das Zeugnis der Sinne verworfen habe, für eine subjektive Schlußfolgerung des Sextus zu halten. Wie kühn und wenig zutreffend diese Schlußfolgerungen des Sextus indes inbezug auf Demokrit waren, haben wir in der vorigen Note genügend charakterisiert und an einem eklatanten Beispiel aufgezeigt. Es ist doch ungleich wahrscheinlicher, daß Sextus die Lehre des Dem. mißverstanden hat, als daß der letztere sich so kläglich widersprochen hätte. Andere bemerkenswerte Zeugnisse, nach welchen Dem. den Wert der Sinnesempfindungen rundweg geleugnet hätte, besitzen wir nicht. Denn den summarischen Bericht bei Stob. I, 50 (p. 396 Diels), wonach Demokr. neben zehn anderen Philosophen behauptet hätte: ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις wird man um so weniger ernst nehmen dürfen, als ja auch Protagoras unter denselben figuriert. Wir haben nun zu entscheiden zwischen Sextus und der stillschweigenden Konsequenz des Demokrit einerseits, sowie zwischen Sextus und den wiederholten Folgerungen des Aristoteles andererseits. Natorp S. 178 ff. entscheidet sich mit Zeller für Sextus. Wir werden uns aber, nachdem wir in der vorigen Note die willkürliche Deutung der Demokritfragmente seitens Sextus beleuchtet haben, gegen Sextus, aber nicht

den[86]), die indes samt und sonders ein allseitig befriedigendes Ergebnis noch nicht zu Tage gefördert haben. Vielleicht hilft uns eine neue Vermutung, diesen schreienden Widerspruch in der Erkenntnislehre Demokrits zu beseitigen. Nach einer bekannten Mitteilung Theophrasts[87]) hat Demokrit auf die symmetrische Mischung

---

bedingungslos für Aristoteles erklären. Wir sind nicht der Ansicht, daß Dem. voller Sensualist gewesen sei und die absolute Gültigkeit der Sinne behauptet habe, wie Aristoteles will, weil die Unterscheidung der γνώμη σκοτίη und γνησίη — die wir natürlich, als „κατὰ λέξιν“ angeführt, für authentisch halten —, sowie die in nächstfolgender Note zu besprechende Theophraststelle seinen Sensualismus zweifelhaft machen. Aber wir halten ihn ebensowenig mit Sextus für einen Verächter der Sinne, weil es gegen den Geist seiner Lehre und das Zeugnis des Aristoteles verstößt. Wir glauben vielmehr, daß er die schwachen Sinnesempfindungen für unzuverlässig, die energischen jedoch für zuverlässig gehalten hat, wie wir Note 87 nachweisen werden.

[86]) Über die unmöglichen Erklärungen von Brandis und Johnson vgl. Zeller I^4, 821. Indes haben wir eine von Zeller ebendaselbst citierte Auffassung Ritters, die sich der unsrigen annähert, in der (ersten) Ausgabe, die uns vorlag, nicht vorgefunden.

[87]) Theophr. de sens. 58 (p. 515 Diels): περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν, ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης ψυχῆς κατὰ τὴν κρᾶσιν (so richtig statt: μετὰ τὴν κίνησιν). ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί . . . ὥστε φανερόν, ὅτι τῇ κράσει τοῦ σώματος ποιεῖ τὸ φρονεῖν, ὅπερ ἴσως αὐτῷ καὶ κατὰ λόγον ἐστὶ σῶμα ποιοῦντι τὴν ψυχήν. Das gesunde Denken (φρονεῖν) steht also im Gegensatz zum ungesunden (ἀλλοφρονεῖν), wie es ibid. heißt: διὸ καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν, ὅτι ἐστὶν ἀλλοφρονεῖν. Nun hatte Demokr. auch nach Arist. de an. I, 2, wo die Identität von ψυχή und νοῦς betont wird, noch hinzugefügt: τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον, διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων, οὐ δὴ χρῆται τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν. Ferner Arist. Metaph. IV, 5: φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐποίησε τὸν Ἕκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας, ἀλλ' οὐ ταὐτά. Es ist demnach genügend bestätigt, daß nach Dem. die gesunde Wahrnehmung das richtige Denken (φρονεῖν), die krankhafte hingegen falsche Vorstellungen (ἀλλοφρονεῖν) erzeugt.

und Bewegung der Atome beim Denkvorgang das Schwergewicht gelegt. Ist die Bewegung der Atome eine derartig harmonische, daß die Seelenatome ihre normale Mitteltemperatur beibehalten, dann entsteht ein klares, gesundes Denken. Sobald jedoch die Seelenatome beim Wahrnehmungsakt durch eine unsymmetrische Bewegung aus ihrem normalen Zustande verdrängt werden, sei es nun, daß sie zu sehr erhitzt, sei es daß sie abgekühlt werden, so entsteht ein krankhaftes Denken. Was ist aber ein krankhaftes Denken anderes, als ein dunkles, verworrenes, unklares Denken? Nun wissen wir schon, daß nach Dem. die Sinneswahrnehmung nur dann klare Bilder (εἴδωλα) erzeugt, wenn zwischen den beiden Atomzusammenströmungen eine energisch abgepaßte Mitte herrscht. Ist der harmonische Zusammenfluß der Seelenatome mit den von den wahrgenommenen Gegenständen sich ablösenden Atomen gestört, dann schwächen sich die Bilder ab und bringen Täuschungen hervor. Diese Disharmonie bringt nun die Seele aus ihrem Gleichgewicht und versetzt sie in jene krankhafte Stimmung, in welcher sie nicht klar zu erkennen vermag. Das paßt so recht in den Rahmen des mechanischen Atomismus, daß durch *harmonischen Druck* der Atome *reines Denken*, durch *disharmonischen Zusammenstoß* derselben eine verworrene Vorstellung erzeugt

---

Legen wir nun dieser Stelle die demokritische Unterscheidung der γνώμη zu grunde, so ist das ἀλλοφρονεῖν die Folge der γνώμη σκοτίη, das φρονεῖν hinwieder Folge der γνώμη γνησίη. Will man jene Stelle indes mit Zeller und Brandis auf die Erkenntnis der Atome beziehen — was wir durchaus billigen — dann muß man Peipers' Behauptung a. a. O. S. 676 beipflichten, daß Dem. der Hypothese zugestand, über das sinnlich Perzipierte hinauszugehen, wenngleich er sonst die sinnliche Wahrnehmung *als Regel unseres Erkennens* aufrecht erhielt. Unter Zugrundelegung unserer Hypothese ist Demokrit gerechtfertigt, Aristoteles respektiert und das Mißverständnis des Sextus erklärt. Danach war Dem. kein konsequenter Sensualist, aber er war auf dem besten Wege, dazu zu gelangen und hat allenfalls Protagoras bedeutend vorgearbeitet. Über die hier auftauchende κρᾶσις, deren Urheber wohl Hippokrates sein dürfte, vgl. Siebeck, Gesch. der Psychologie Bd. I, S. 363 und uns. Psychol. der Stoa Bd. I, S. 133, Note 252.

wird. Diese εὐκρασία der Seele, die ja auch bei Hippokrates, dem medizinisch-philosophischen Zeitgenossen Demokrits, auftritt, giebt uns nun vielleicht das Mittel an die Hand, den verworrenen Knoten der demokritischen Erkenntnislehre zu lösen. Wahrnehmung und Denken sind im Grunde genommen identisch, so daß Aristoteles sehr wohl veranlaßt werden konnte, von Demokrit auszusagen, er habe den Wahrnehmungen vollen Glauben geschenkt. Nur nannte Demokrit die gesunde, harmonische Wahrnehmung, die auf εὐκρασία beruht, Denken (φρόνησις), die krankhafte, auf Disharmonie beruhende, Wahrnehmung (αἴσθησις). Daher mag es kommen, daß er sich in scheinbar unlösliche Widersprüche verwickelt hat, indem er die Wahrnehmungen bald als Wahrheit, bald als Täuschung hingestellt haben soll. Wo er ihr Wahrheit beimißt, da meint er die symmetrische, wo er ihr Täuschung vorwirft, die disharmonische, ungesunde Wahrnehmung. Diese Erklärung hat einerseits den Vorzug, daß sie den sonst so scharfen und klaren Denker Demokrit von dem schweren Vorwurf befreit, sich in der Erkenntnisfrage im offenbarsten Widerspruch zu befinden, und andererseits den Vorteil, daß sie das ausdrückliche Zeugnis des Aristoteles nicht ignoriert, sondern hinreichend rechtfertigt — davon ganz zu schweigen, daß nach unserer Auffassung die materialistische Konsequenz in der Erkenntnislehre Demokrits bis in ihre äußerste Grenze aufrecht gehalten werden kann. Wie dem aber auch sei, so ist der Schluß jedenfalls begründet, daß eine so zwiespältige, unaufgeklärte Erkenntnislehre keineswegs den Grund zu der eminent klaren Metaphysik Demokrits gelegt haben kann. Das interessanteste Ergebnis seiner Erkenntnislehre ist unstreitig die eminent wichtige Unterscheidung von den objektiven Eigenschaften der Dinge und unserer subjektiven Auffassung derselben.[88]) Hier war ein fruchtbarer Gedanke in die philosophische Debatte geworfen, der den Keim zur sensualistischen Erkenntnistheorie des Protagoras enthält.

---

[88]) Vgl. oben Note 81.

VII.

Anaxagoras.

Von Anaxagoras, dem klassischen Vertreter der Lehre vom Geist, hätte man füglich erwarten sollen, daß er die ihm so naheliegende Erkenntnisfrage eingehend und erschöpfend behandeln werde; aber das Umgekehrte ist der Fall. Anaxagoras ist vorzugsweise, ja fast ausschließlich Metaphysiker; das Erkenntnisproblem streift er ebenso flüchtig, wie die ethischen Fragen. Wir beobachten hier wieder an einem besonders bezeichnenden Beispiel, wie wenig jene Philosophen, die apriori ein metaphysisches System konstruieren, geneigt sind, auf die erkenntnistheoretische Vorfrage verständnisinnig einzugehen. Selbst jener Philosoph, der sich zum erstenmal zur Idee eines weltbildenden Geistes emporgerungen hatte, verabsäumt, die Entstehung und das Wesen des menschlichen Geistes klar zu entwickeln und scharf zu präzisieren. Nur beiläufig und oberflächlich berührt er diesen Punkt, den er ja nach den Vorarbeiten seiner philosophischen Vorgänger nicht gut umgehen konnte. Unter den großen vorsokratischen Philosophen — abgesehen von Pythagoras — hat der Verkünder des weltgestaltenden νοῦς den νοῦς des Menschen mit der geringsten Gründlichkeit und Tiefe behandelt.

Um das Wenige auszusondern, was aus der Theorie des Anaxagoras für die Geschichte des Erkenntnisbegriffs Interesse hat, müssen wir zunächst dessen Seelenlehre entwickeln. Die Seele ist ein Absenker jenes Urgeistes, der die Materie bewegt und das Weltall ordnend zusammenhält.[89]) Geist und Seele können demnach

---

[89]) Vgl. Fragm. 5 (ed. Schorn): Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου. ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι, worunter er doch vorzugsweise die lebenden Wesen, und an deren Spitze den Menschen, zweifelsohne versteht. Klarer ist dies ausgedrückt im Fragm. 6: Ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει; vgl. dazu Arist. de an. I, 2, 5: ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς. Natürlich steht der Mensch mit seinen überragenden Geistesgaben in seiner Teilnahme am Weltgeist am höchsten; aber auch Pflanzen und Tiere sind schon beseelt (Arist. de Plant. I, 1). Diese Stufenfolge

von einander nicht geschieden sein[90]), da ja schon die Seele als Teil des Urgeistes die höchste Vollkommenheit repräsentiert. Die Seele ist daher die bewegende Kraft im Menschen[91]); jedoch hat Anax. es unterlassen, die Substanz der Seele zu definieren.[92])

läßt sich nach der Theorie des Anax. nicht anders erklären. als daß der Geist bei der Pflanze in der geringsten, beim Tier schon in einer größeren und beim Menschen in der größten Quantität vorhanden ist.

[90]) Vgl. Arist. de an. I, 2: τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν. Vgl. noch Breier, die Philosophie des Anaxagoras S. 75 f., Clemens, de philosophia Anaxagorae p. 59, der zutreffend auf Plato, Kratyl. p. 400[a] verweist, wo νοῦς und ψυχή im Sinne des Anaxagoras als Synonyma gebraucht werden; dasselbe Ergebnis bei Walther, Lehre von der praktischen Vernunft S. 108 f.

[91]) Arist de an. I, 2: Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς.

[92]) Anax. hat sich auch noch nicht zur deutlichen Kennzeichnung seines weltbildenden Geistes hindurcharbeiten können. Dieser ist vielmehr so unbestimmt gehalten, daß man ihn ebensowohl für eine selbstbewußte Persönlichkeit, wie für eine unpersönliche Kraft halten könnte, wie Zeller I[4], 890[1] f. gegen Wirth nachweist. Ist aber die Grundlage seines Systems, der welterhaltende νοῦς, nicht klar entwickelt, dann dürfen wir uns nicht wundern, daß er auch das Wesen des menschlichen νοῦς unentschieden gelassen hat. Auf Plut. plac. phil. IV, 3 (Aet. Diels 387): Οἱ δ' ἀπὸ Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ, ἔλεγον δὲ καὶ σῶμα ist nicht viel zu geben, denn erstens wird nicht Anax. selbst, sondern nur οἱ δ' ἀπὸ genannt, sodann klingt das ἔλεγον δὲ καὶ σῶμα (sc. τὴν ψυχήν) in hohem Grade verdächtig. Ebensowenig Wert hat natürlich Stob. I, 49 (Aet. Diels 387), wiederholt bei Theodor. gr. aff. cur. V, 18, wo Anaxagoras mit Anaximenes, Diogenes (Apollon.) und Archilaos zu den Anhängern der Lehre von der Luftbeschaffenheit der Seele gezählt wird. Wichtiger scheint uns Simpl. in Arist. de an. 7 und besonders in Arist. Phys. p. 32[b]: ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζῶσι τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖσι καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις und ibid p. 33[a]: καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἕν ὅ τι μὴ μετέχοι τούτου (sc. ἀέρος). μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ. Es ist schwer auszumitteln, ob hier ein Mißverständnis vorliegt und wo der Anlaß zu diesem Mißverständnis war.

Ist aber die Seele ein Absenker des Urgeistes, dann müßten doch die Menschen bei der Gleichartigkeit des Geistes auch untereinander geistig gleich sein. Da dies aber offenbar nicht der Fall ist, so muß die geistige Unterschiedlichkeit der Menschen auf das verschiedene Quantum des ihnen innewohnenden Geistes zurückgeführt werden.[93]) Soll nun Anaxagoras das Zeugnis der Sinne nicht absolut verwerfen, dann muß aus dem Zusammenhange seines Systems geschlossen werden, ohne daß wir in seinen Fragmenten bestimmte Anhaltspunkte dafür besäßen, daß er auch den Sinnen eine, freilich nur winzige Quantität des Geistes beigemischt sein ließ. Allerdings schätzte er den Geist ungleich höher, als die Sinne, indem er letztere nur zu Werkzeugen des Geistes herabwürdigte[94]); aber er stützte sich nichtsdestoweniger zuweilen auf die Sinneserfahrungen, von denen er behauptete, daß sie seine philosophischen Anschauungen bestätigen. Ja, er will, daß man von den Sinneserscheinungen ausgehend zu ihren letzten geheimen Gründen fortschreiten soll.[95]) Dies wäre nicht möglich, wenn er die Sinne nicht nur für unzulänglich und unvollkommen, sondern geradezu für Lug und Täuschung erklärt hätte. Sollen die Sinne aber auch nur den Schatten einer, wenn auch unzureichenden Erkenntnis besitzen, dann muß ihnen zum Mindesten eine leise Spur, eine spärliche Dosis von Geist beigemengt sein. Denn ohne Geist giebt es absolut keine Erkenntnis.[96]) Das schließt natürlich nicht aus, daß zum wahren Erkennen und vor allem zum klaren Erfassen der tieferen, verborgenen Gründe des Welträtsels

---

[93]) Vgl. Fragm. 6 (citiert Note 89); ferner Plato Kratyl. 413c; Arist. Metaph. I, 8 und Phys. VIII, 5.

[94]) Vgl. Theophr. de sens. 38 (p. 510 Diels): Ἀναξαγόρας ἀρχὴν ποιεῖ πάντων τὸν νοῦν. Stob. I, 50 (Aet. Diels 396) zählt ihn zu den Verächtern der Sinne, worauf freilich wenig zu geben ist. Wichtiger ist Sext. Math. VII, 90, wo ausgeführt wird, die Sinne seien zu schwach, die volle Wahrheit zu erkennen. Natürlich sind die Sinne auch nicht fähig, die — seit Aristoteles so genannten — Homöomerien zu erkennen, Plut. plac. phil. I, 3; Simpl. de coelo 268b.

[95]) Vgl. Sext. Math. VII, 140: τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα (sc. κριτήριον), ὥς φησιν Ἀναξαγόρας.

[96]) Vgl. Theophr. de sens. 38 (p. 510 Diels), citiert Note 94.

nur die Vernunft sich qualifiziere, so daß dieselbe allein das Kriterium der Wahrheit sei.[97]) Nach unserer Auffassung liegt diese Wendung ganz in der Konsequenz des Anaxagoras. Die Vernunft als die quantitativ beträchtlichere Ansammlung der geistigen Substanz vermag natürlich deutlicher zu erkennen, als die Sinne, die nur einen kärglichen Beisatz von Geist enthalten. Und haben wir oben gesehen, daß die unterscheidende geistige Eigentümlichkeit der Menschen nur aus der Quantität des ihnen beigesellten Geistes resultiert, so werden wir nichts begreiflicher finden, als daß ein ganz geringer Geistgehalt die Sinnlichkeit stützt und fördert. Es ergiebt sich daher folgender Zirkelschluß: Anaxagoras konnte der Sinnlichkeit keinen Erkenntniswert beimessen, wenn er ihr nicht eine gewisse Quantität des Geistes beigemischt sein ließ; andererseits konnte er umgekehrt einen gewissen Erkenntniswert der Sinne nicht leugnen, da diese als Boten der Vernunft doch unzweifelhaft einen gewissen Geistesgehalt enthalten. Diese Auffassung deckt sich denn auch mit den uns erhaltenen Trümmern seiner Erkenntnislehre.

In bezug auf die einzelnen Sinnesempfindungen sind uns einige interessante Notizen über Anax. aufbewahrt. Zunächst widerstreitet er hinsichtlich des Zustandekommens aller Sinnesempfindungen überhaupt der herkömmlichen Ansicht eines Parmenides und Empedokles, daß nur das Gleiche Gleiches wahrzunehmen vermöge. Er huldigt vielmehr der gegenteiligen Anschauung des Heraklit, daß nur Ungleichartiges auf einander wirken und das Entstehen der Sinnesempfindung hervorrufen könne.[98]) Denn das Zusammentreffen gleichartiger Bestandteile bringt keine

---

[97]) Sext. Math. VII, 91: Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι. Natürlich gehören die Ausdrücke: λόγος und κριτήριον nicht Anax., sondern Sextus an. Dem Sinne nach freilich mag die Nachricht, mit der noch Sext. M. VII, 140 zu vergl. ist, richtig sein.

[98]) Vgl. Theophr. de sens. 1 (p. 499 Diels): οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ; ibid. 31 (p. 508 Diels): τὸ μὲν οὖν τοῖς ἐναντίοις ποιεῖν τὴν αἴσθησιν ἔχει τινὰ λόγον, ὥσπερ ἐλέχθη und besonders 27: Ἀναξ. δὲ γίνεσθαι μὲν τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου. Die Nachricht des Stob. Ekl. I, 50 (Aet. Diels 397), Anax.

gegenseitige Veränderung und sohin auch keinen Eindruck hervor. Der Sinnesreiz kann also nur von etwas Andersgeartetem angeregt werden, und darum ist er auch mit einem gewissen Leiden verbunden, weil das Zusammentreffen heterogener Dinge naturgemäß ein Unlustgefühl erzeugt.[99]) Den besten Beweis für das Aufeinanderwirken von Ungleichartigem liefert das Auge. Beim Auge findet nach Anax. eine offenbare Abspiegelung des Gegensatzes statt; denn unser Augapfel ist dunkel und sieht nur das Helle[100]), d. h. nur am Tage oder Nachts bei heller Beleuchtung. Das Gleiche können wir bei der Tastempfindung und dem Geschmack beobachten. Der warme Körper wird am meisten von der Kälte affiziert; die Zunge ist zumeist empfindlich für die Gegensätze von Süß und Sauer.[101]) Und so führte Anax. dies auch bei den übrigen Sinnen durch. Wie er beim Geist die graduelle Verschiedenheit durch das Größe- und Maßverhältnis zu erklären suchte, so auch bei den Sinnen, was wiederum einen Beweis liefert für seine analoge Behandlung von Geist und Sinn. Er stellte nämlich die eigentümliche Bestimmung auf, daß größere Sinneswerkzeuge sich am besten zur Wahrnehmung größerer und entfernterer Dinge qualifizieren, während kleinere weit eher die kleineren und näheren Wege wahrzunehmen geeignet sind.[102])

---

habe gleich Emped. und Demokr. das Entstehen der Wahrnehmung durch das Eindringen der Bilder in die Poren erklärt, beruht wohl auf einer Verwechslung.

[99]) Vgl. Stob. I, 50 (Aet. Diels 398): 'Αναξ. πᾶσαν αἴσθησιν μετὰ πόνου; Theophr. de sens. 17 (p. 504 D.): πᾶσαν γὰρ αἴσθησιν εἶναι μετὰ λύπης, ebenso ibid. 28 und 31.

[100]) Theophr. de sens. 27 (p. 507 D.): ὁρᾶν μὲν γὰρ τῇ ἐμφάσει τῆς κόρης, οὐκ ἐμφαίνεσθαι δὲ εἰς τὸ ὁμόχρων, ἀλλ' εἰς τὸ διάφορον. καὶ τοῖς μὲν πολλοῖς μεθ' ἡμέραν, ἐνίοις δὲ νύκτωρ εἶναι τὸ ἀλλόχρων; vgl. noch ibid. 37 (p. 509 Diels).

[101]) Hierüber, sowie über die weiteren Bestimmungen des Anax. betreffs der einzelnen Sinneswahrnehmungen ist Zeller I[4], 909 zu vergleichen.

[102]) Theophr. de sens. 34 (p. 508 D.): ὅταν δὲ λέγῃ τὰ μείζω μᾶλλον αἰσθάνεσθαι καὶ ἁπλῶς κατὰ τὸ μέγεθος τῶν αἰσθητηρίων

Das Facit der Erkenntnislehren des Anaxagoras ist nach alledem ein äußerst dürftiges. Das aufklärungsbedürftige, klarheitheischende Verhältnis von Wahrnehmung und Denken hat er offenbar nicht scharf genug betont, geschweige denn bündig formuliert.[103]) Das erkenntnistheoretische Problem in seiner ganzen Ausdehnung und Tragweite kann er demnach wohl kaum erfaßt haben. Wenn dies aber nicht der Fall, dann ist von vornherein der Gedanke abzuweisen, als haben erkenntnistheoretische Erwägungen bei der Begründung seiner Philosophie erheblich mitgespielt oder gar grundlegend eingegriffen. Und so gelangen wir denn zu dem merkwürdigen Resultat, daß der antike „Philosoph des Geistes" par excellence in der Zergliederung des Geistes selbst eher einen Rückschritt, als einen Fortschritt bedeutete.

VIII.

Die Sophisten.

Die Sophisten bilden in der Geschichte der Erkenntnistheorie einen hervorragenden Wendepunkt. Waren die bisherigen Philosophen, fortgerissen und überwältigt von der Bewunderung des großartigen Gefüges unseres Weltganzen, in erster Reihe darauf ausgegangen, die wunderbare Sphinx des Welträtsels zu lösen, wodurch sie naturgemäß in ein ungebundenes, zügelloses Spiel der Phantasie gerieten, so machten sich die Sophisten an die mehr nüchterne und prosaische Frage heran, welchen Ursprung und Geltungswert das menschliche Erkennen habe. Sie gingen dabei von der durchaus richtigen Voraussetzung aus, daß, da die

---

εἶναι τὴν αἴσθησιν, τὸ μὲν αὐτῶν ἔχει τινὰ ἀπορίαν, οἷον πότερον τὰ μικρὰ μᾶλλον ἢ τὰ μεγάλα τῶν ζῴων αἰσθητικά κτλ., ebenso ibid. 37.

[103]) Die uns erhaltenen Fragmente des Anaxagoras übergehen stillschweigend die Natur des Denkens, woraus Zeller I[4], 911[4] mit Recht folgert, Anax. habe sich diese Fragen garnicht vorgelegt.

Lösung des Welträtsels doch nur vermittelst des Denkens erfolgen könne, vor allen Dingen die Vorfrage zu erledigen sei, woher unser Denken stamme und wie weit es reiche. Daß die Sophisten auf halbem Wege stehen geblieben und über einen einseitigen Subjektivismus nicht hinausgelangt sind, ändert an der Thatsache nichts, daß sie zuerst die dringliche Forderung formuliert haben, zunächst den Blick in unser eigenes Innere zu werfen, bevor wir ihn auf die Außenwelt richten. Diese Forderung aber ist die unerläßliche Vorbedingung jeder gesunden Erkenntnistheorie. Es verschlägt hierbei nichts, daß die Sophisten durch Gründe politisch-sozialer und kultureller Natur zu ihrem erkenntnistheoretischen Sensualismus hingeleitet oder gar geradezu gedrängt worden sind. Wir geben gerne zu, daß sie nur ein notwendiges Produkt ihrer Zeit waren. Das goldene perikleische Zeitalter mit seiner grundmäßigen Auflockerung und Umwälzung der sozialen und religiösen Anschauungen und mit seiner auf die freie Entfaltung der Individualität gerichteten Tendenz legte den Gedanken nahe genug, der Mensch sei das Maß aller Dinge. Waren alle Grundvesten der Moral und Religion unterwühlt und erschüttert, war aller Autoritätsglaube unterhöhlt und untergraben, dann mußte selbst die kümmerliche Logik des gewöhnlichen Menschenverstandes unfehlbar den Schluß ziehen, daß unser individuelles Denken allein für uns Norm sein und Gültigkeit haben darf. Protagoras mag mit seinem berühmten Ausspruch: Der Mensch ist das Maß aller Dinge, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist[104]), nur dem

[104]) Vgl. Plato Theaet. 152 A.: φησὶ γάρ που [Πρωτ.] πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν. Wiederholt kehrt dieser Ausspruch, zuweilen ohne den letzten Zusatz, bei Plato, Aristoteles, Theophrast, Sextus und Diog. Laert. wieder. Schon diese häufige Rezipierung legt den Gedanken nahe, daß man es hier nur mit einem allgemein bekannten, wörtlichen Ausspruch des Prot. zu thun habe. Grote hat in seiner glänzenden Verteidigung der Sophisten (Plato II, 322 ff) zuerst den Gedanken angeregt, die platonischen Berichte über Protag. seien stark subjektiv gefärbt und daher nicht wörtlich zu nehmen. Er gelangt zu dem Schluß, daß auch die oben citierte Äußerung des Protag. kaum in dem Sinne zu deuten sei, den ihr Plato untergelegt

gestaltlosen, gleichsam in der Luft umherschwebenden Gedanken des perikleischen Zeitalters eine feste Hülle und knappe Form verliehen haben; aber sei's drum! Nur derjenige gilt für den aus-

---

hat. Weiter noch geht Schuster a. a. O. S. 30 ff., der in seinem tendenziösen Bestreben, den Sensualismus durchaus schon in Heraklit hineinzutragen, auch von Protagoras annimmt, er habe eine ἐπιστήμη, nämlich die αἴσθησις gelten lassen und δόξα genannt (Plato Theaet. p. 179 C.). Schuster will damit beweisen, daß der protagoreische Sensualismus sich folgerichtig aus dem angeblich heraklitischen ableiten lasse. Ist schon diese Annahme gewagt, da ihr jeglicher historischer Anhaltspunkt fehlt, so überschreitet vollends Halbfass (die Berichte des Platon und Aristoteles über Protag., Straßburg 1882) das Maß des Zulässigen, wenn er Platos Zeugnis als parteiisch ganz verwirft und nicht einmal den Wortlaut des oben angeführten protagoreischen Satzes für authentisch hält, geschweige denn die von Plato daran geknüpfte Schlußfolgerung. Peipers a. a. O. S. 277 nimmt zu der Frage, was der historische Protagoras gelehrt habe, keine Stellung. Hingegen hat Natorp, Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisproblems, S. 4—62 die das Maß des kritisch Gestatteten weit übersteigenden Ausführungen von Halbfass gründlich in die Schranken verwiesen. Es scheint jetzt ausgemacht, daß nicht alle Äußerungen, die Plato Protagoras in den Mund legt, wörtlich zu nehmen sind; aber ebenso entschieden steht es fest, daß die Behauptung „der Mensch ist das Maß aller Dinge", thatsächlich Protagoras selbst angehört, wie denn auch der Nachsatz „des Seienden, wie es ist, und des Nichtseienden, wie es nicht ist", zweifelsohne protagoreischen Ursprungs ist. Ebendeshalb aber fällt der Einwand fort, den Prantl Gesch. der Logik I, 12 erhoben hat, daß Prot. nicht behaupte, das Denken sei das Maß der Dinge, sondern nur der Mensch sei das Maß der Dinge. Ohne den Nachsatz freilich hätte diese Unterscheidung eine gewisse Berechtigung; allein der Nachsatz „des Seienden, wie es ist etc." zeigt unzweideutig, daß hier der Mensch nicht etwa in seiner ethischen Individualität, sondern ausschließlich als erkennendes Subjekt gemeint ist. Mit unserer Auffassung des obigen vielbesprochenen Protagorasfragments stimmen im großen und ganzen überein, Zeller I[4], 982[1]; Brandis I, 528; Lange, Geschichte des Material. S. 29; Evangelides S. 139; Krische, Forschungen S. 137; Siebeck, Untersuchungen zur Phil. der Griechen S. 6; Harms, Gesch. der Logik S. 12 und Natorp a. a. O. S. 26.

gemachten philosophischen Vertreter einer Ansicht, der den dunkel geahnten, in verschwommenen Umrissen gezeichneten philosophischen Gedanken seiner Zeit zum erstenmal durch seine konzise und gemeinfaßliche Formulierung zu greifbarer Anschaulichkeit und plastischer Abrundung verholfen hat. Ebenso räumen wir ein, daß der „ewige Fluß“ Heraklits und der νοῦς des Anaxagoras bei der Entstehung der protagoreischen Erkenntnistheorie Pathenstelle eingenommen haben; allein das schmälert die Verdienste des Protagoras um die Entwicklung des Erkenntnisproblems durchaus nicht. Hat nicht auch Kant die Grundzüge seines Kritizismus der Skepsis des David Hume zum nicht geringen Teil entnommen? Giebt es überhaupt einen modernen Philosophen, der nicht mit den Wurzelfasern seines Denkens mit der philosophischen Vergangenheit zusammenhinge? Gerade darin besteht ja die Bedeutsamkeit des Philosophen, die vorhandenen Keime auf einen neuen Boden zu verpflanzen, frische Schößlinge anzusetzen und neue Blüten zu zeitigen. So auch hat Protagoras die metaphysischen Prinzipien eines Heraklit und Anaxagoras auf erkenntnistheoretisches Gebiet hinübergepflanzt und dadurch der Philosophie einen bisher vernachlässigten Boden urbar und fruchtbar gemacht.

Wenngleich nun Protagoras der eigentliche Pfadfinder und Gründer der sophistischen Erkenntnistheorie ist, so läßt sich dieselbe doch nicht ausschließlich an seinen Namen anknüpfen, da sie kein einheitliches Ganzes darstellt. Die Sophisten hatten eben keinen Autoritätsglauben, also kannten sie auch keine unbedingte Unterwerfung unter die Lehren des Protagoras. Jeder Sophist bildete für sich eine ausgeprägte Persönlichkeit, eine eigenartige Individualität, die mit den übrigen Sophisten nicht durch eine strenge Schulparole eng verbunden war, sondern nur durch die Gemeinsamkeit der Ziele und Wege lose zusammenhing. Daher läßt sich auch nicht von einer sophistischen Erkenntnistheorie schlechthin, vielmehr nur von jener der einzelnen Sophisten handeln. Und wir werden ja zu beobachten Gelegenheit haben, wie die Sophisten, trotz einer gewissen Gemeinsamkeit in den Grundanschauungen, doch im einzelnen erkenntnistheoretisch divergierten.

Wie Protagoras ethisch über seine Mitsophisten und wenig berufene Nachfolger turmhoch hinausragte, so auch in seiner philosophischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. Man braucht, um dieses Lob zu rechtfertigen, nicht so weit zu gehen wie Sattig[105]), der gar die Spuren der modernsten erkenntnistheoretischen Richtung eines Helmholz und du Bois-Reymond bei ihm aufzudecken sucht. Schon das unzweideutige Hervorkehren und entschiedene Voranstellen des Erkenntnisproblems sichern ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Erkenntnistheorie. Aus der unbestrittenen Thatsache, daß Protagoras bei Heraklit angesetzt hat[106]), wird man niemals zu dem Schluß gelangen dürfen,

---

[105]) Vgl. Sattig in der Fichteschen Zeitschrift für Philosophie, herausgegeben von Krohn und Falkenberg, Jahrg. 1886.

[106]) Natürlich geben wir Schuster S. 30 ff. Recht, daß Protagoras an den Werdensbegriff des Heraklit angeknüpft hat. Nur scheint uns der Rückschluß Schusters S. 32, auch Heraklit müsse die Wahrheit der Sinne anerkannt haben, weil Protagoras aus dem Werdensbegriff desselben sensualistische Konsequenzen gezogen hat, allzu gewagt. Man darf nie vergessen, daß Heraklit vorzugsweise Metaphysiker, Protagoras dagegen ausschließlich Erkenntnistheoretiker resp. Skeptiker war. Schon der Umstand, daß Prot. die physikalischen Lehren des Heraklit verworfen, und nur die ewige Bewegung d. h. den Werdensbegriff von Herakl. übernommen hat (Zeller I[4], 978) zeigt zur genüge, daß es Prot. bei seiner Anlehnung an Heraklit ausschließlich darauf ankam, das metaphysische Hauptprinzip des „ewigen Flusses“ auf die Erkenntnistheorie hinüberzupflanzen. Zwischen Herakl. und Prot. liegt indes noch Anaxagoras, was nicht zu übersehen ist. Erst die Nuslehre des Anaxagoras, die indes nur einseitig von ihrem Urheber behandelt worden ist, indem dieser den νοῦς vorzugsweise nur als weltbildenden Geist — und auch diesen, wie Aristoteles kritisch bemerkt, wie einen deus ex machina — eingeführt, aber noch nicht als Problem des Erkennens behandelt hat, dürfte das Bindeglied gewesen sein, das Protag. zu seinem Sensualismus geführt hat. Sobald Protag. den von Anaxag. gewonnenen Nusbegriff auf den Menschen übertrug und mit der Werdenslehre des Heraklit verknüpfte, ergab sich der Sensualismus als natürliches Produkt dieser Verquickung. Denn so wenig wir die wegwerfende Art billigen können, mit welcher Halbfass über Plato als historische

er sei ursprünglich gleich Heraklit von metaphysischen Erwägungen ausgegangen und erst nachträglich zum Erkenntnisproblem gelangt. Die spöttische Verachtung, welche die Sophisten für physikalische und metaphysische Probleme an den Tag legten, entziehen einem solchen Schluß jegliche Berechtigung. Vielmehr scheint Protagoras den heraklitischen Grundgedanken der ewigen Bewegung zum Ausgangspunkt seiner Erkenntnistheorie genommen zu haben. Was Heraklit von der Natur behauptet, daß es nichts Stetiges und Verharrendes, sondern nur ewig Wechselndes und Fließendes gäbe, das übertrug Protagoras auf die Erkenntnis. Es giebt keine absolute, allgemeingültige Erkenntnis, da dieselbe ewigem Wechsel unterworfen ist, folglich giebt es nur subjektive Gewißheit im Augenblick der Wahrnehmung. Daraus folgt zweierlei:

Quelle aburteilt, so plausibel scheint uns dessen Behauptung, daß Protag. auch bei Anaxag. angesetzt hat. Der Umstand, daß beide Philosophen bei Perikles verkehrt haben, ist so gleichgiltig nicht, wie Natorp S. 54 meint. Wenn zwei Männer mit so ausgeprägt philosophischem Interesse zusammentreffen, dann dürfte sich auch ihre Unterhaltung nicht um nebensächlichen Tagesklatsch, sondern um schwerwiegende philosophische Probleme gedreht haben. Und da ist der Gedanke gar nicht abzuweisen, daß Protag. von Anaxag. Einflüsse erfahren hat, wenn auch die übrigen von Halbfass betonten Berührungspunkte (die gemeinsame Wendung πάντα χρήματα und die Analogie zwischen dem ἄνθρωπος des Protag. und dem νοῦς des Anaxagoras) auf ziemlich schwachen Füßen ruhen, wie Natorp treffend nachweist. Und doch läßt sich aus dieser Begegnung beider Philosophen die Genesis des Sensualismus bei Protag. sehr wohl erklären. Die praktischen Tendenzen des Protag. legten ihm den Gedanken an den Menschen nahe genug. Nun griff er von dem ihm persönlich bekannten Anaxag. den Begriff νοῦς auf und übertrug ihn auf den Menschen. Bei seiner Verachtung aller Metaphysik ergab sich diese Verschiebung von selbst. Nun verknüpfte er den νοῦς des Anaxag. mit dem πάντα ῥεῖ des Heraklit und folgerte daraus, daß auch der νοῦς, der ihm mit der αἴσθησις zusammenfiel, in beständigem Flusse sei und daher keine verharrende allgemeine Erkenntnis abgeben könne. Wie dem aber auch sei, so sind wir keineswegs berechtigt, aus dem Sensualismus des Protagoras auf einen solchen bei Heraklit zurückzuschließen.

einerseits hat meine Erkenntnis nur für mich Wert und Gültigkeit, aber nicht für Andere; andererseits hat sie selbst für mich nur im Moment der Wahrnehmung volle Geltung, aber nicht für immer, da ja „alles fließt“ und dementsprechend auch meine Vorstellungen wechseln.[107]) Auf den kürzesten Ausdruck gebracht heißt diese Formel bei Protagoras: der Mensch ist das Maß aller Dinge.

Aus diesem Sensualismus ergab sich für Protagoras eine Hinneigung zur Skepsis. Entstehen unsere Wahrnehmungen nur durch Bewegungen und zwar dergestalt, daß die wahrgenommenen Gegenstände sich bei dem Zusammentreffen mit unseren dadurch leidenden Sinnesorganen thätig verhalten[108]), haben ferner die Gegenstände an sich gar keine bestimmte Qualität und sind daher Farbe, Ton, Ausdehnung, Schwere samt und sonders lediglich subjektiven Ursprungs[109]), dann ist nicht abzusehen, wo eine Norm der Gewißheit, ein Kriterium der Wahrheit sein soll. Das Objekt kann uns keinen Aufschluß über sein Wesen geben, weil es gar keine Eigenschaften hat; andererseits kann uns aber auch das Subjekt keine Gewißheit über die Qualität der Dinge verschaffen, da dessen Eindrücke eine nur momentane Gültigkeit besitzen. Wir nehmen ja je nach der Beschaffenheit unserer Sinnesorgane die Dinge immer anders wahr[110]) und können daher wohl den

---

[107]) Vgl. Plato Theaet 156 ff. Weitere Belege bei Zeller I[4], 981[1]. Diese Auffassung teilt auch Natorp a. a. O. S. 26; vgl. noch Note 105.

[108]) Plato Theaet. p. 153, 155, 156 und 157; Sext. Pyrrh. I, 217. Es ist hervorhebenswert, daß Prot. den Unterschied von ποιεῖν und πάσχειν auf den Vorgang der Sinnesempfindung angewendet hat. Man gewinnt von hier aus interessante Ausblicke auf die weitere Entwicklung der Erkenntnistheorie.

[109]) Vgl. außer Plato Theaet. 157 A und 160 B die weiteren von Zeller I[4], 981[1] angeführten Belegstellen.

[110]) Z. B. Träumende, Kranke, Verrückte nehmen die Dinge anders wahr, als Menschen im Normalzustande. Theaet. 157 E. Aber selbst im Normalzustande sieht derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten die Dinge mit anderen Augen an, vgl. Arist. Metaph. VIII, 4, 1047[a] 6: ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς . . . εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκὸς δὲ καὶ ὅτε πέφυκε καὶ ἔτι ὄν, οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ

augenblicklichen Eindruck für wahr halten, aber kein allgemeingültiges Urteil abgeben. Es giebt demnach überhaupt keine objektive Wahrheit, sondern nur subjektiven Schein, kein Wissen, sondern bloßes Meinen.[111]) Damit ist der Grundgedanke des Skeptizismus antezipiert. Wichtiger ist indes für die Erkenntnistheorie die hier zum erstenmal in voller Klarheit und scharfer Gegensätzlichkeit auftretende Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, von objektiver Beschaffenheit und subjektiver Auffassung. Freilich hat Demokrit schon den ersten Anstoß dazu gegeben, indem er Farben und Töne nicht für eine den Dingen anhaftende und innewohnende Eigenschaft, vielmehr für individuelle Erscheinungen erklärt hatte. Allein was Demokrit keimartig angedeutet hatte, das trat bei Protagoras in vollentwickelter Reife und mit großer Entschiedenheit hervor. Deswegen bildet Protagoras, so sehr er auch recht eigentlich nur der Popularphilosoph der antiken Philosophie gewesen ist, doch einen Angelpunkt in der Geschichte der griechischen Erkenntnistheorie.

Von völlig anderen Voraussetzungen war der Sophist Gorgias, ein Zeitgenosse des Protagoras, ausgegangen, kam aber gleichwohl zu demselben Ergebnis. Protagoras hatte sich den Werdensbegriff des Heraklit zum Ausgangspunkte erwählt und war von dort aus zu einer Negation alles objektiven Wissens gelangt; Gorgias fußt hingegen auf dem Seinsbegriff der Eleaten, trifft aber in seinem negativen Resultat mit Protagoras zusammen. Schon der Titel seiner Schrift „von der Natur oder dem Nichtseienden“[112]) verrät deutlich den eleatischen Abkömmling. Wie

ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας καὶ κωφοί, wozu Alex. Aphr. ad Metaph. p. 541 Bonitz zu vgl. ist.

[111]) Alles Wissen beruht nach Protag. auf der momentanen Wahrnehmung (Plato Theaet. 160 D und Arist. Met. IX, 3), wobei er zwischen Wahrnehmung und Vorstellung wohl gar nicht streng unterschieden hat (Natorp S. 26), sodaß alles Wissen auf das bloße Meinen (δόξα) hinausläuft (Theaet. 179 C). Die ausgesprochene Abneigung der Stoiker gegen die δόξα, von der weiter ausführlich die Rede sein wird, dürfte ihre Spitze wohl gegen die sophistische Voranstellung der δόξα richten.

[112]) Vgl. Sext. Math. VII, 65, wo die Schrift: Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως citiert wird, worauf alsdann 65—87 ein Auszug aus

Protagoras aus dem Werdensbegriff Heraklits erkenntnistheoretisch deduziert, daß es nichts Verharrendes geben könne, also auch kein bleibendes allgemeingültiges Wissen, so folgert Gorgias aus dem eleatischen Seinsbegriff, daß **nichts ist**, und wenn selbst etwas existierte, könnten wir es nicht erkennen, ja wenn wir es sogar erkennten, könnten wir es nicht durch die Rede mitteilen.[113]) In seiner Beweisführung bedient sich Gorgias derselben dialektischen Waffen, die bereits die Eleaten Zeno und Melissus angewendet hatten, ja er verweist ausdrücklich auf diese seine Quellen.[114]) Man könnte demnach die Lehren des Gorgias eine Übertragung der eleatischen Philosophie auf die Erkenntnistheorie nennen. Wir haben nämlich kein Recht mit Grote[115]) anzunehmen, die Eleaten schon hätten ein Ding an sich unterschieden und nur diesem hinter der Erscheinung liegenden Wesen der Dinge wahrhaftes Sein zuerkannt, während Gorgias in seiner Kritik dieses Seinsbegriffs auch dem Ding an sich kein wirkliches Sein zuschreiben wollte. Von einem so tiefen Erfassen des Erkenntnisproblems ist bei den Eleaten noch kaum eine blasse Spur vorhanden, wenigstens geben uns die erhaltenen Fragmente ihrer Lehre kein Recht, ihnen diese feine erkenntnistheoretische Unterscheidung zu vindizieren. Erst Gorgias dürfte vielmehr die letzte Konsequenz des Seinsbegriffs auf das Erkenntnisgebiet hinübergespielt haben. Allein die ganze erkenntnistheoretische Tendenz der Sophisten zielte auf eine Negation des verharrenden Seins ab, und so dürfte Gorgias nicht bloß das Sein der Erscheinung, sondern auch die Existenz des Dinges an sich geleugnet haben. Wir können nämlich Zeller nicht beipflichten, daß die Unterscheidung eines doppelten Seins, das der Erscheinung und des

---

dieser Schrift wiedergegeben wird. Prantl a. a. O. S. 14[33] verweist noch auf Olympiodor ad Gorg. p. 567 ed. Routh. Die eingehende Behandlung des Seinsproblems verrät deutlich den eleatisch geschulten Philosophen.

[113]) Vgl. Sext. Math. VII, 65 und ähnlich, wenn auch etwas abweichend, Arist. de Xenoph. Mel. et Gorg. cap. 5 f.

[114]) Bei Arist. l. c. wird ausdrücklich auf Melissus und Zenó hingewiesen.

[115]) Grote, History of Greece VIII, 503 f.

Ansichseins, erst bei Plato mit unzweideutiger Klarheit hervortrete.[116]) Bei Protagoras wenigstens ist diese Unterscheidung von Ding und Erscheinung so markant und in die Augen springend[117]), wie sie schärfer kaum ein anderer antiker Philosoph formulier hat. Was aber von Protagoras gilt, das werden wir füglich auch Gorgias nicht absprechen dürfen. Denn waren auch ihre philosophischen Ausgangspunkte verschiedene, so begegneten sie sich doch in dem gemeinschaftlichen Treffpunkt der Erkenntnistheorie. Und da es sich hier um eine eminent erkenntnistheoretische Frage handelt, können wir nicht umhin, Gorgias mit Protagoras in eine Linie zu stellen, zumal beide der Erkenntnistheorie die gleiche skeptische Wendung gegeben haben. Die praktische Anwendung dieser Skepsis seitens der Sophisten, welche in ihrer berüchtigten Eristik zum drastischen Ausdruck gelangte, ist erkenntnistheoretisch so geringwertig, daß wir uns darüber stillschweigend hinwegsetzen können. Je weitere Fortschritte indes diese skeptische Richtung innerhalb der Sophistik machte, desto schneller näherte sie sich ihrer Auflösung. Hatte Protagoras die subjektive Gültigkeit unserer Wahrnehmungen wenigstens als Meinungen noch bestehen lassen, so dehnte der Sophist Xeniades die Relativität unserer Vorstellungen dahin aus, daß auch alle Meinungen der Menschen

[116]) Zeller I[4], 987[1]. „Ein doppeltes Sein, die Erscheinung und das Ansich, hat erst Plato und in gewissem Sinne Demokrit". Diese Übergehung des Protagoras verträgt sich nicht mit der Zellerschen Auffassung der protagoreischen Erkenntnistheorie. Sagt doch Zeller selbst im Sinne des Protagoras (S. 981) „Der Gegenstand (ist nicht) farbig, wenn er von keinem Auge gesehen wird. Nichts ist oder wird daher das, was es ist und wird, an und für sich, sondern immer nur für das wahrnehmende Subjekt".

[117]) Plato, Theät. 157 A: οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλὰ τινὶ ἀεὶ γίγνεσθαι. Eine schärfere und klarere Fassung des Unterschiedes vom Ansich der Dinge und deren Erscheinung, als Plato sie hier Protag. in den Mund legt (weitere Beweise bei Zeller I[4], 981[1]) ist wohl kaum von einem anderen Philosophen jener Zeit gegeben worden. Auch Siebeck, Untersuchungen etc. S. 5 findet, daß Protag. der erste war, der es mit Bewußtsein ausgesprochen hat, daß wir nicht die Dinge erkennen, wie sie sind, sondern daß sie sind, wie wir sie erkennen.

schlechthin falsch seien.[118]) In entgegengesetzter Richtung folgerte wieder ein anderer Sophist, alle Eigenschaften kommen jedem Ding in gleichem Maße und gleichzeitig zu[119]), so daß man garnicht irren oder sich widersprechen könne. Wie die Sophisten in der Ethik eines festen sittlichen Haltes entbehrten, so geht ihnen auch erkenntnistheoretisch eine gesunde Basis ab. Die Sophisten repräsentieren gleichsam die Sturm- und Drangperiode der Erkenntnistheorie. Der Mensch und sein Denken werden zum Mittelpunkt aller Philosophie erhoben — das war die berechtigte erkenntnistheoretische Reaktion gegen die einseitige, zügellose metaphysische Spekulation — aber die Sophisten verfielen dabei in den Fehler jeder stürmischen Reaktion, die gewöhnlich in das entgegengesetzte Extrem umzuschlagen pflegt. Sie formulierten das Erkenntnisproblem, ohne es zu lösen, sie haben kein ausgereiftes, abgeklärtes erkenntnistheoretisches System aufgestellt, sondern nur der Philosophie eine neue Bahn eröffnet, und das ist ihr größtes philosophiegeschichtliches Verdienst.

IX.

Sokrates.

Die Skepsis ist kein philosophischer Selbstzweck, sondern bildet gleichsam den Sauerteig der Philosophie. Die wild durcheinanderstürmenden, einander gegenseitig durchkreuzenden, unausgegohrenen Gedanken werden durch die Skepsis gesichtet, geläutert und in eine gewisse systematische Ordnung gebracht. An die Stelle des chaotischen Durcheinanders, der haltlosen Ge-

[118]) Sext. Math. VII, 53: πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος πᾶν τὸ γινόμενον γίνεσθαι, καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν πᾶν τὸ φθειρόμενον φθείρεσθαι. Über Xeniades vgl. Zeller I[4], 961[2] und 988[1].

[119]) Vgl. D. L. IX, 51: πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, vgl. ibid. 53. Über Euthydem vgl. Plato Kratyl. 386 D und Sext. Math. VII, 64.

dankenverschwommenheit tritt durch die Skepsis eine gewisse Klarheit, wenn auch das Ergebnis vorerst noch ein negatives ist. Ist man sich aber erst seiner Ziele klar bewußt, dann folgt die positive Ausgestaltung der Systeme. Darum ist denn auch die Skepsis nur Zwischenstation, nur Durchgangsstadium, aber kein bleibendes, verharrendes philosophisches Theorem. Der Mensch wird sich wohl in seiner Verzweiflung an einer endgültigen Erkenntnis zu einer momentanen Negierung seines Geistes bereden lassen, aber sich nicht zu einer absoluten Preisgebung und Verzichtleistung auf einstmalige Erkenntnis verstehen. Wie der Himmel uns heller und heiterer anlacht, sobald die angesammelten Ungewitter sich entladen, wie der Mensch desto freudiger und zuversichtlicher der Zukunft entgegenblickt, sobald der lang verhaltene Sturm des Unmuts in seiner Brust sich ausgetobt hat, so giebt es auch in dem organischen Ganzen der Geistesgeschichte momentane skeptische Verstimmungen, nach deren sieghafter Überwindung der Geist um so hoffnungsfreudiger und siegesgewisser zu seiner Selbsterklärung schreitet. Die Geschichte der Philosophie bietet uns für diese Behauptung klassische Belege. Wir kennen drei große, ernste skeptische Strömungen: die Sophisten, die Pyrrhoneer, die englische und französische Skepsis des 17. und 18. Jahrhunderts. Auf die Sophisten folgte Sokrates, auf die pyrrhonische Skepsis das Christentum, auf Hume und die Encyklopädisten Kant. Unstreitig bilden Sokrates, Christus und Kant die drei hervorragendsten Wendepunkte in der Geschichte des menschlichen Denkens seit dem Bestehen der Philosophie. Und so sehen wir denn, daß die Skeptiker jeder einschneidenden Gedankenrevolution als Herolde vorangegangen sind. Sokrates, der sich selbst noch einen Sophisten nannte, hat die Skepsis der Sophisten grundmäßig überwunden. Christus — wir führen ihn traditionell als Repräsentanten des Urchristentums an — der Jude war und auch als solcher gelten wollte, hat die jüdische und die griechisch-heidnische Weltanschauung zu einem neuen Gedankengebilde verknüpft und verschlungen und somit beide in sich verarbeitet. Kant endlich, der Rousseau so hoch schätzte[120]) und dem nach eigener Aussage

[120]) Vgl. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philosophie Bd. III, S. 205 ff.

David Hume „zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab“ [121]), hat die Encyklopädisten sowohl wie die Skepsis des Hume weit hinter sich gelassen und dem menschlichen Denken eine neue, gesicherte Bahn eröffnet und geebnet. Es ist somit der Beweis erbracht, daß der Skeptizismus mit seiner negativen, destruktiven Tendenz wohl dazu angethan ist, zersetzend und auflösend, daher auch klärend und läuternd zu wirken, aber keineswegs die innere Stärke besitzt, als selbstständiges System sich auf die Dauer zu behaupten. Beides ist sehr erklärlich. Zerstörende Kräfte sind im Organismus des Weltganzen eine unerläßliche Notwendigkeit, um die ausgelebten, abgeblühten Elemente zu beseitigen und neuem, triebkräftigem Leben Platz zu machen; aber die Zerstörung ist niemals Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck. So auch hat im Haushalt des Geistes die zerfasernde Skepsis ihre innere Berechtigung. Wenn sich allzuhoher metaphysischer Schutt angesammelt hat, wie der Hylozoismus in der vorsokratischen, wie namentlich die verknöcherte Metaphysik in der scholastischen Philosophie, dann thut es dringend Not, daß der skeptische Besen gründlich darüber hinwegfegt, um aufzuräumen und das Terrain zur Errichtung neuer Gedankengebäude freizulegen. Allein dieses Reinigungsinstrument gehört nicht zu den Prunkstücken eines Haushalts Hat es einmal seinen Beruf erfüllt, dann wird es in einem verstohlenen Winkel aufbewahrt, bis der Reinigungsprozeß von neuem beginnt. So auch hat die Skepsis, dieses Reinigungsinstrument im Haushalt des Geistes, nur eine vorübergehende Bedeutung, aber keinen bleibenden Wert. Der wahre Philosoph hat die Skepsis zu überwinden, will er befruchtend und neugestaltend einwirken.

Sokrates war jener wahre Philosoph, der sich mühsam durchgearbeitet hat zur reinen Gedankenhöhe wirklicher Philosophie. Protagoras, der erste Erkenntnis-Theoretiker, hat wohl mit philosophischem Feingefühl die Erkenntnisfrage in den Vordergrund

[121]) Vgl. Kants Einleitung der Proleg. zu einer jeden künftigen Metaphysik.

des Interesses gestellt; aber in seiner skeptischen Tendenz war er bei der Selbstzersetzung und Bankrotterklärung des menschlichen Geistes angelangt. Hier mußte Sokrates ansetzen und das von Protagoras im Stiche gelassene menschliche Denken wieder aufnehmen und weiterbilden, wollte er verjüngend und neubelebend die Philosophie gestalten. Wollte man aber Sokrates wegen dieses gemeinsamen Ausgangspunktes noch einen halben Sophisten nennen, mit dem fatalen Beigeschmack, den das Wort seit Plato traditionell erhalten hat, wie dies Hegel und Grote thun,[122]) dann könnte man ebensogut Kant einen Skeptiker nennen, weil er nach eigenem Eingeständnis von Hume die neue Richtung seines Denkens empfangen hat. Wie Kant von Hume ausgeht, mit demselben die empirische Richtung teilt, aber dieselbe zum Kritizismus ausgestaltet, so auch geht Sokrates von Protagoras aus, teilt mit ihm die subjektive Tendenz, ja selbst die skeptische Anwandlung, aber er bildet dieselbe zu einer objektiven Begriffsphilosophie um. Protagoras hatte geleugnet, daß es ein objektives, allgemeingiltiges Wissen gäbe, und somit das selbstvernichtende Ende aller Philosophie ausgesprochen; Sokrates hingegen steuert mit der ganzen Energie seiner begnadeten Natur auf das eine philosophische Hochziel hin, ein allgemeines, objektives Wissen zu begründen[123]), aus welchem eine festgefugte Ethik abgeleitet werden konnte, und er hat damit eine neue Philosophie angebahnt. Und wenn das berühmte γνῶθι σεαυτὸν des Sokrates auch eine vorwiegend ethische Bedeutung hatte, weil ja nach ihm das Endziel aller Philosophie auf die Begründung und Festigung der Sittlichkeit hinausläuft,[124]) so fehlte ihm doch auch eine erkenntnistheoretische

---

[122]) Vgl. Hegel Gesch. der Phil. II, 40 ff. Grote, history of Greece VIII, 479 ff.

[123]) Schleiermacher, sämtliche Werke III^{b}, 300 hat zuerst auf diese bahnbrechende philosophische That des Sokrates hingewiesen. Ihm schlossen sich Brandis II$_{a}$, 33 ff. und Ritter II, 50 im großen und ganzen an. Dies muß auch Sattig a. a. O. S. 242 — der sich ibid. S. 248 der Auffassung Grotes annähert — zugeben.

[124]) Vgl. Zeller II^{3}, 113 ff.

Färbung nicht[125]). Wenn Sokrates es als die höchste Errungenschaft seines Denkens bezeichnet, zur Erkenntnis seines Nochnichtwissens gelangt zu sein, so werden wir einerseits dem γνῶθι σεαυτὸν eine erkenntnistheoretische Nuance nicht absprechen dürfen, während wir andererseits nunmehr den Grenzpfahl genau unterscheiden können, der die sokratische Erkenntnistheorie von der protagoreischen trennt. Mit Protagoras stimmt er überein, daß man nichts wisse, aber — fügt er hinzu — weil man noch nicht zum begrifflichen Denken fortgeschritten sei. Seine Mäeutik (wissenschaftliche Hebeammenkunst) zielt jedoch darauf ab, dieses begriffliche Wissen aus dem Wust von empirischen Meinungen und einander widersprechenden Erfahrungssätzen als das Höhere und Bleibende allmählich herauszuschälen. Er selbst glaubt keine neuen Gedanken produzieren zu können und daher nichts zu wissen, wohl aber sei er durch seine heuristische Methode dazu geeignet, anderen zu einem begrifflichen Wissen zu verhelfen.[126]) Hatte Protagoras den Unterschied zwischen dem Ansich des Dinges und der subjektiven Erscheinung desselben zuerst mit voller Klarheit erfaßt, so hat Sokrates seinerseits den tiefgreifenden Gegensatz von empirischem Erkennen und abstraktem Denken zuerst mit deutlicher Schärfe erkannt und formuliert.[127]) Der sensualistische Protagoras war bei der rohen Erfahrung, trotz oder vielmehr wegen ihrer augenfälligen Widersprüche, stehen geblieben; ihm fielen Wahrnehmung und Denken zusammen. Und da die Wahrnehmungen nur Zufälliges, Vorüberfließendes, nichts Beharrliches aufzeigen, so kann auch das Denken nichts bleibend Giltiges behaupten, sondern muß auf das momentane Meinen beschränkt bleiben. Sokrates aber gab wohl den empirischen Ursprung unserer Begriffe, ja selbst das zu, daß die bloße Wahrnehmung kein schlechthin giltiges Erkennen abgebe; allein er war der Überzeugung, daß

---

[125]) Vgl. Siebeck, Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik (Untersuchungen zur Phil. der Griechen) S. 14. Auch Sattig a. a. O. S. 239 ist geneigt, in dem γνῶθι σεαυτὸν des Sokrates eine erkenntnistheoretische Schattierung zu erblicken.

[126]) Vgl. Plato Apol. 21 ff., Sympos. 216 D, Theät. 150 C, Meno 98 B.

[127]) Vgl. Siebeck a. a. O. S. 10.

die Wahrnehmungsthatsachen durch das abstrakte Denken geprüft, berichtigt und ergänzt werden können, daß der Mensch, wie Siebeck sagt, „das Prinzip einer widerspruchsfreien Erkenntnis der Außendinge in sich selbst (d. h. in seinem abstrakten Denken) habe.“[128]) An die Stelle der sensualistischen Skepsis tritt also bei Sokrates mit einem Worte das dialektische Verfahren. Wohl hat Sokrates den Begriff des Wissens noch nicht klar zergliedert, aber er hat doch die Bahn vorgezeichnet, auf der Plato und Aristoteles weiter gewandelt sind, indem er die Methode angegeben hat, die zum begrifflichen Wissen hinführt, und diese Methode ist die Induktion.[129])

Die Forderung des induktiven Verfahrens ist bei Sokrates freilich mehr praktisch durchgeführt, als systematisch begründet. Er stellt nicht mit vollbewußter Entschiedenheit die induktive Methode als die einzig zulässige und berechtigte hin. Ja, er betont die Induktion nicht einmal als eigenes philosophisches Prinzip. Aber bei seinen philosophischen Gesprächen bediente er sich vorzugsweise des induktiven Verfahrens, indem er von den allergewöhnlichsten, geradezu trivialsten Erfahrungssätzen ausging und allmählich bei allgemeinen Wahrheiten anlangte. Er zeigte das Unstichhaltige und Widerspruchsvolle der gewöhnlichen Tagesmeinung auf und stieg dann zu den unantastbaren Wahrheiten des allgemeinen Begriffs empor. Überhaupt kennzeichnet sich die philosophische Eigenart des Sokrates mehr als originelle Anregung, denn als systembildende Konsequenz. Sokrates erkannte sehr wohl die Schranken seiner Natur, als er mit bewundernswerter, echtsokratischer Bescheidenheit seine Unfähigkeit, selbständige, folgerichtig entwickelte Gedanken zu produzieren, offen eingestand. Er hat nur die Samenkeime ausgestreut, die sich dann bei seinen Schülern zu einer vollentwickelten, ausgereiften Frucht entfaltet haben. Aber daraus wird ihm niemand einen Vorwurf machen können. Er hat eben das γνῶθι σεαυτὸν ausreichend gewürdigt und auf sich selbst angewendet, indem er das ihm verliehene Pfund in angemessener Weise verwertete, ohne die ihm versagte

---

[128]) Vgl. Siebeck l. c.; Zeller II³, 95 und 100.

[129]) Vgl. Zeller II³, 108 ff.

Fähigkeit, ein fertiges, gerundetes System durchzuführen, künstlich zu erzwingen. Und doch, ja vielleicht gerade deshalb ist er das leuchtende Musterbild eines Philosophen, der gerade „in der Beschränkung den Meister zeigt". Und wenn das Wort, „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" jemals eine glückliche und zutreffende Anwendung gefunden hat, dann gewiß zu allererst bei Sokrates. Denn ohne Saat keine Ernte; ohne Sokrates kein Plato und kein Aristoteles!

Eine notwendige Folge dieser sokratischen Methode, die nur Gedanken andeutete, aber nicht folgerichtig durchführte, waren die Mißverständnisse, denen seine Lehre nicht nur bei seinen Zeitgenossen überhaupt, sondern ganz besonders bei seinen Schülern und Anhängern ausgesetzt war. Hätte Sokrates ein fertiges, geschlossenes System hinterlassen, dann wären wohl unter seinen Jüngern kaum so durchgreifende Differenzen und grundverschiedene Auffassungen zum Durchbruch gekommen, wie wir sie bei den vier einseitig-sokratischen Schulen beobachten können. Die halbfertigen, unausgereiften Anschauungen des Meisters boten den Jüngern natürlich den weitesten Spielraum, ihre individuellen Ansichten in die Lehren des Meisters willkürlich hineinzutragen und hineinzudeuten. Und so faßten denn Euklid, Menedem, Antisthenes und Aristipp die Philosophie des Sokrates je nach ihrem Gutdünken und nach ihren persönlichen Sympathien auf. Jeder griff aus dem Gedankenschatz des Meisters eine beliebige Idee heraus, die er dann entweder mit älteren Systemen verquickte und bis zum Extrem durchführte, oder entsprechend seinen subjektiven Neigungen ummodelte und zurechtstutzte. So entstand jener geistige Gährungsprozeß, der in den einseitig-sokratischen Schulen einen so anormalen Verlauf genommen hat. Erst Plato und mehr noch Aristoteles brachten die keimartig zerstreuten philosophischen Anschauungen des Sokrates zur Vollreife.

X.

Die einseitigen Sokratiker.

Für die Geschichte der Erkenntnistheorie der einseitigen Sokratiker sind vornehmlich die Cyniker von einigem Belang. Die Megariker hatten die sokratische Forderung des begrifflichen Wissens ohne jeglichen Ausbau und ohne hinreichende Ausgestaltung dieser Forderung als ein fertiges Ganzes aufgegriffen und mit eleatischen Lehren durchwirkt und durchsetzt. Die von Sokrates überkommene dialektische Methode trieben sie auf die Spitze und „gerieten in die Verranntheit der Abstraktion der Eleaten und in den bodenlosen Formalismus der rhetorischen Sophistik zurück“.[130]) Von einer tieferen Erfassung des Erkenntnisproblems kann hier natürlich nicht die Rede sein. Die Erkenntnisfrage wird von ihnen nur lose gestreift und flüchtig berührt. Sie verwerfen natürlich das Zeugnis der Sinne ganz und gar[131]), denn nur im abstrakten Denken, im allgemeinen Begriff liegt Wahrheit und Erkenntnis. Die körperliche Welt hat überhaupt keine reale Existenz und nur der unkörperlichen Gattung kommt ein wirkliches Sein zu.[132]) Ja, Stilpo wollte den allgemeinen Begriff gar nicht auf körperliche Einzeldinge übertragen und angewendet wissen, weil das Allgemeine nicht an die Zeit geknüpft ist, wie das Körperliche.[133]) So extrem megarisch Stilpo hier auch erscheint, so steuert er doch schon mit voller Kraft auf den praktischen Cynismus los. Dies mag auch dem Begründer der Stoa, Zeno, ein Beweggrund gewesen sein, sich Stilpo anzuschließen. Diese Doppelseitigkeit Stilpos mag Zeno angezogen haben, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir die Ansätze zu einer formalen Logik, die sich

[130]) Worte Prantl's, Gesch. d. Log. S. 29.

[131]) Vgl. Plato Sophist. 246 B: ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι. Die darauf folgenden Worte τὰ δὲ ἐκείνων σώματα beziehen sich auf die Materialisten, die im Körper das wahre Wesen der Dinge erblicken, wie Zeller II³, 218² gegen Prantl S. 39 ausführt.

[132]) Das sind die εἴδη ἀσώματα (s. vorige Note), die ja allein eine ἀληθινὴ οὐσία haben sollen.

[133]) Vgl. D. L. II, 119.

bei Zeno vorfinden, auf den Einfluß Stilpos zurückführen. Die dialektische Einseitigkeit der Megariker teilte Stilpo nicht ganz, wenn er auch aus ihrer abstrakten Begriffsphilosophie die letzten Konsequenzen gezogen hat. Daß er die Erkenntnisfrage wenigstens nicht ganz umgehen wollte, geht aus dem Umstande hervor, daß namentlich er die scharfe Sonderung von sinnlicher Erkenntnis und abstraktem Vernunftbegriff vorgenommen haben dürfte.[134]) Auch den ethischen Problemen stand er nicht gar so ablehnend und gleichgiltig gegenüber wie die übrigen Megariker, da er vielmehr eine starke Hinneigung zur cynischen Ethik bekundet hat.[135])

Weniger noch ist von der elisch-eretrischen Erkenntnistheorie zu berichten. Phädo und Menedemus haben wohl eine große dialektische Wahlverwandtschaft mit den Megarikern, wenn sie auch die Dialektik nicht so schroff und einseitig ausgebildet haben, da sie vielmehr auch für ethische Fragen ein gewisses Interesse zur Schau trugen. Wenn selbst dem vereinzelt dastehenden Bericht des Simplicius[136]), wonach die Eretrier geleugnet hätten, daß die Eigenschaften auch losgelöst von den Einzeldingen eine gesonderte Existenz haben, zu trauen wäre, so bewiese das immer noch nicht, daß sie das erkenntnistheoretische Problem mehr als leise gestreift haben.

Die Cyniker, diese Philosophen des Proletariats, sind Mischlinge einer widernatürlichen Verbindung sophistischer Frivolität und sokratischer Tugendreinheit. Die wunderbar zarte Blume ihres Tugendideals ist auf dem dürren Stoppelfeld sophistischer Negation wild emporgewachsen. Und doch wollte auch Antisthenes, der Stifter des Cynismus, nichts weiter sein, als der konsequente Sokrates. Es ist merkwürdig, wie man die denkbar schroffsten

---

[134]) Vgl. Euseb. pr. ev. XIV, 7, 1 (οἱ περὶ Στίλπωνα) οἴονται γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν; vgl. dazu Plato Sophist. 245 B (im Sinne der Megariker).

[135]) Vgl. Zeller II[3], 235 f.

[136]) Simpl. Categ. Schol. in Arist. 68[a], 24: οἱ ἀπὸ τῆς Ἐρετρίας ἀνῄρουν τὰς ποιότητας ὡς οὐδαμῶς ἐχούσας τι κοινὸν οὐσιῶδες ἐν δὲ τοῖς καθέκαστα καὶ συνθέτοις ὑπαρχούσας.

Gegensätze repräsentieren kann — einerseits der extreme Realismus der Megariker und der extreme Nominalismus der Cyniker, andererseits die paradoxe, excentrische Askese der cynischen Ethik und die unverhüllte Hypostasierung des Lustprinzips seitens der Hedoniker — und dabei doch aus derselben Quelle zu schöpfen vorgiebt. Welcher von diesen drei Ringen ist nun der echte? Keiner oder Alle! Das eben ist das Mißliche und Prekäre eines halbreifen, unausgeglichenen, nicht hinlänglich entwickelten Standpunktes, daß man nachträglich alles Beliebige, insbesondere aber die krassesten Gegensätze aus demselben herauslesen und ableiten kann. Hegel, der ja mit solcher Vorliebe mit Sokrates zusammengestellt zu werden pflegt, hatte den gleichen Fehler der Zweideutigkeit und Doppelsinnigkeit — womit indessen noch nicht eingestanden ist, daß er auch die Vorzüge des Sokrates in gleichem Maße besaß. — Er zeitigte bei seinen Jüngern dieselben Resultate: Während sich einerseits selbst die stockgläubige Orthodoxie und der krasseste Supranaturalismus — Hinrichs, Gabler, Göschel, teilweise auch Daub und Marheineke — an Hegel anrankten, behaupteten auch radikale Männer, die allmählich zum Materialismus und Atheismus übergegangen sind — Fr. Richter, Arn. Ruge, Br. Bauer, Ludw. Feuerbach, D. Fr. Strauss —, wenigstens zu Anfang ihrer Entwicklung, konsequente, sattelfeste Hegelianer zu sein. Wenn Anhänger desselben Philosophen sich in so diametrale Gegensätze spalten und doch gleicherweise behaupten, den Meister richtig verstanden und gedeutet zu haben, so ist dies immer ein Beweis der Dunkelheit und der daraus entsprungenen Elastizität jenes Systems. Diesen unbestimmten elastischen Charakter muß also auch die Philosophie des Sokrates besessen haben, da selbst seine unmittelbaren Schüler so grundverschiedene Theorien aus derselben ableiten konnten, oder doch mit gleichem Recht ableiten wollten. Man kann es demnach Antisthenes nicht allzusehr verdenken, wenn er sich als der alleinberechtigte Erbe des großen Meisters gerirte.[137]) Er glaubte, weil er gleich Sokrates die Ethik in den Vordergrund des philosophischen Interesses gestellt hat,

---

[137]) Vgl. Plato Phaed. 59 B; Xenoph. Memorab. III, 11, 17, Sympos. 4, 44; D. L. VI, 2, 9 und 11, wo einstimmig die unbedingte

der echte, vollbürtige Sokratiker zu sein. Nur übersah er dabei, daß Sokrates seine Ethik auf Grundlage eines festen und klaren erkenntnistheoretischen Prinzips aufgebaut hatte, während er von der vagen und seichten Negation des Wissens ausging. Die Ethik erfordert aber eine gesunde Erkenntnistheorie zu ihrem unerläßlichen Fundament. Nur dann können ethische Grundsätze bleibende Giltigkeit haben, wenn es überhaupt etwas unmittelbar Gewisses, ein unantastbares Wissen giebt, aus welchem alsdann die ethischen Grundsätze logisch gefolgert werden. Sobald aber die Grundsatzlosigkeit der einzige Grundsatz ist, sobald unsere Erkenntnis schwankend, ungewiß und haltlos ist, mit welchem Rechte will man dann ethischen Grundlehren, die ja auch erst erkannt und erschlossen werden müssen, unangreifbare Festigkeit und verharrende Giltigkeit beimessen? Von den Sophisten war es nur konsequent, da sie die Unsicherheit unserer Erkenntnis behauptet haben, auch den Wert der bürgerlichen Moral anzuzweifeln und herabzusetzen. Von Sokrates, der im begrifflichen Erkennen ein allgemein giltiges Wissen sah, war es folgerichtig, die Ethik voranzustellen und dieselbe auf die allgemeine Vernunfterkenntnis aufzubauen. Aber Antisthenes ist in seiner Lehre ein mißratenes Zwittergeschöpf; erkenntnistheoretisch Schüler des Gorgias, ethisch Anhänger des Sokrates sucht Antisthenes da zu vermitteln, wo sich eine gähnende, unüberbrückbare Kluft aufthut. An diesem philosophischen Hermaphroditismus scheiterte der Cynismus, der ja sonst gesunde Kerngedanken der Philosophie einverleibt hat, so daß er unter den einseitig-sokratischen Schulen die weitaus bedeutungsvollste und originellste ist.

Sehen wir uns die cynische Erkenntnistheorie im einzelnen an, so finden sich da so manche Gedanken ausgesprochen, die es bedauern lassen, daß Antisthenes die Erkenntnistheorie nicht erschöpfender behandelt hat, oder daß wenigstens nichts Erhebliches davon übrig geblieben ist. Nur muß man bei der bekannten Vorliebe der Cyniker für das Barocke und Bizarre ihre einzelnen Aussprüche mit scharfer kritischer Sonde prüfen. So könnte man aus einem

---

Ergebenheit und treue Anhänglichkeit des Antisthenes rühmend hervorgehoben wird.

Bericht des Diogenes schließen[138]), Antisthenes habe das Lesen und Schreiben für überflüssig erklärt. Wenn nun gleich eine Reihe anderer Quellen bekundet[139]), daß alle Cyniker eine gewisse Bildungsfreundlichkeit an den Tag gelegt haben, so braucht Diogenes deswegen nicht zu fabeln. Die Äußerung, die er Antisthenes in den Mund legt, klingt paradox genug, um es glaubhaft zu finden, Antisthenes habe sie in überreizter Stimmung oder in einer etwas abweichenden Fassung wirklich gethan. Wollte man alle aufbewahrten erkenntnistheoretischen Äußerungen der Cyniker wörtlich nehmen, dann müßte man notwendig folgern, die Cyniker seien um kein Haar weniger skeptisch als die Sophisten gewesen und hätten gleich diesen jegliches Wissen rundweg geleugnet. Allein dagegen zeugt zunächst die eingehende Behandlung, welche die Logik von Antisthenes erfahren hat.[140]) Dagegen zeugt insbesondere der Umstand, daß Antisthenes über den Unterschied des Wissens und Meinens ein Werk in vier Büchern geschrieben hat.[141]) Nur suchten die Cyniker das allgemeine Wissen weniger im Begriff, als, wie später einzelne Stoiker, im gesunden Menschenverstand.[142]) Das hielt sie natürlich nicht ab, zuweilen ein recht drastisches Paradoxon von den Sophisten zu übernehmen. So wollte Antisthenes z. B. von keinem Subjektsbegriff irgend etwas prädizieren lassen[143]), was übrigens mit seinem Nominalismus eng

---

[138]) Vgl. D. L. VI, 103: γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις.

[139]) Vgl. Zeller II³, 250.

[140]) Vgl. D. L. VI, 16—17, wo acht Werke angeführt werden, die mit der Logik mehr oder weniger zusammenhängen.

[141]) Vgl. D. L. VI, 17: Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης α' β' γ' δ'. Das gleich darauf citierte Werk: Δόξαι ἢ ἐριστικός dürfte sich gleichfalls mit dieser Frage beschäftigt haben.

[142]) Auf die Beweise gegen die Bewegung antworteten sie, sich auf den gesunden Menschenverstand berufend, dadurch, daß sie auf- und abgingen, um die geleugnete Bewegung zu zeigen, vgl. D. L. VI, 39 (von Diogenes): πρὸς τὸν εἰπόντα, ὅτι κίνησις οὐκ ἔστιν, ἀναστὰς περιεπάτει. Ähnliches wird von einem anderen Cyniker berichtet Sext. Pyrrh. III, 66.

[143]) Vgl. Arist. Metaph. V, 29: Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν

zusammenhängt. Denn auch beim scholastischen Nominalismus des Mittelalters wiederholt sich dieses Paradoxon, daß man kein Subjekt mit einem Prädikat belegen dürfe, weil sich die Begriffe des Subjekts und Prädikats niemals decken, da vielmehr das Prädikat etwas Neues zum Subjekt hinzufügt, was bisher in ihm noch nicht enthalten war.[144]) Antisthenes ging noch weiter und verwarf auch jede Definition. Und wenn er[145]) auch fordert, daß

ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε, μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι. Weiteres bei Zeller II³, 252³.

[144]) So namentlich der extreme Nominalist Roscellin, vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters Bd. I, 135—140 und Ritter, Gesch. der Phil. VII, 310—315. Der erbitterte realistische Gegner des Roscellin, Anselm von Canterbury, machte ihm den Vorwurf, er könne ein Pferd nicht von seiner Farbe unterscheiden. Besonders aber hat der Anhänger Roscellins, Abälard, scharf betont, daß ein Ding nicht als das Prädikat eines anderen Dinges hingestellt werden könne, d. h., was logisch genommen Prädikat ist, kann in der Wirklichkeit nicht vom Subjekt ausgesagt werden. Denn Subjekt und Prädikat decken sich niemals ganz, da das Prädikat zum Begriff des Subjekts etwas Neues hinzufügt, vgl. Joh. Salisbur. Metalog. II, 17: Palatinus Abälardus noster . . . rem de re praedicari monstrum dicit. Übrigens sagt Abälard selbst im Dial. p. 496 (ed. Cousin): nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus. Vgl. dazu Charles de Rémusat, Abélard Paris 1845, II, 105 ff. Auch der Konzeptualismus des Joscellin von Soissons (vgl. über ihn Stöckl I, 145 ff. und Ritter VII, 360 ff.) kommt zu den gleichen Ergebnissen. Es ist interessant und im höchsten Grade bemerkenswert, wie hier nach anderthalb Jahrtausenden, ganz unabhängig von den cynischen Vorgängern, die gleichen Ideen urplötzlich auftauchen und verschwinden, um später wieder von Wilhelm von Occam im 14. Jahrhundert aufgenommen zu werden. Die philosophischen Gedanken wiederholen sich in großen Zwischenräumen mit einer gewissen Regelmäßigkeit. Und das ist auch sehr natürlich. Die geistige Natur des Menschen ist sich eben stets gleich geblieben. Da aber gleiche Ursachen auch gleiche Wirkungen erzeugen, so ist es leicht begreiflich, daß die Philosophen verschiedener Epochen, sofern sie nur von den gleichen Voraussetzungen ausgehen, auch zu denselben Resultaten gelangen.

[145]) Vgl. D. L. VI, 3: (Ἀντισθένης) πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον, εἰπών, λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν. Hierher gehört auch Plato,

der Begriff der Dinge bestimmt werde, so gilt dies wohl nur von zusammengesetzten Begriffen, da er die einfachen Begriffe für undefinierbar erklärte. Denn der einfache Begriff ist ein bloßer Name, eine Vorstellung, aber kein Wissen.[146]) Daraus ergiebt sich im Gegensatz zu Plato ein streng durchgeführter Nominalismus. Hatte Sokrates behauptet, nur das begriffliche Wissen liefere eine wahre Erkenntnis, so verwirft Antisthenes das begriffliche Wissen ganz und gar. Darin ist er richtiger Sophist. Das begriffliche Wissen hat für ihn so wenig Wert, daß er das sophistische Paradoxon wiederholt, man könne sich gar nicht wider-

---

Theaet. 201 C: ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου δόξαν ἀληθῆ ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης· καὶ ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι, οὑτωσὶ καὶ ὀνομάζων, ἃ δ' ἔχει, ἐπιστητά. Prantl a. a. O. S. 32[12] hat schon richtig hervorgehoben, daß hier unter λόγος nur der „nominalistische Begriff“ zu verstehen sei. Ein Philosoph, der die Zulässigkeit jeder Definition bestreitet, der ferner unsere Begriffe für bloße Namenszeichen (ὀνόματα) erklärt, der endlich behauptet, es sei nicht möglich, sich zu widersprechen und es gäbe daher gar keine Sätze, die auf absolute Giltigkeit Anspruch machen können: ein solcher Mann kann im λόγος unmöglich das Kriterium der Wahrheit sehen, wie Hirzel II, 4[1] ff. nachzuweisen sucht. Vollends verfehlt ist es, die ἀληθὴς δόξα, die Antisthenes nach Plato eine ἐπιστήμη genannt haben soll, mit den Stoikern in Verbindung zu bringen, denn die Stoiker verwarfen die δόξα auf das Entschiedenste (vgl. D. L. VII, 121; Sext. M. VII, 151; Stob. II, 168 und 230; Plut. St. rep. cap. 47; Epikt. bei Aul. Gell. XIX, 1; Cic. Acad. II, 21, 67). Im übrigen werden wir noch Gelegenheit haben, auf diese Kontroverse ausführlicher einzugehen. Vgl. weiter Note 503 ff. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Antisthenes unmöglich im λόγος ein Kriterium der Wahrheit gesehen haben kann, da sonst sein ganzer Nominalismus, sowie die skeptische Wendung seiner Erkenntnistheorie durchlöchert wären. Eines so augenfälligen Widerspruchs darf man einen Antisthenes nicht für fähig halten.

[146]) Vgl. Arist. Metaph. VIII, 3 und Plato, Theät. 201 E: αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἴη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὔθ' ὡς ἔστιν, οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν; Alex. ad Metaph. p. 523, 13 Bonitz.

sprechen[147]), denn jeder Satz sei gleich wahr und gleich falsch. Nur geht er über die Sophistik hinaus, sofern er wenigstens in den Namen d. h. in unserer individuellen Benennung und Vorstellung der Dinge ein relatives Wissen anerkennt. Nach Antisthenes ist der allgemeine Begriff d. h. der Gattungsbegriff eine pure Abstraktion, ein leeres Gedankenschema, dem in der Wirklichkeit nichts entspricht. In Wahrheit giebt es nur einzelne Pferde, aber keine Pferdegattung, keine „Pferdheit“.[148]) In Antisthenes und Plato haben wir das Vorspiel, den bitteren Vorgeschmack der ganzen scholastischen Philosophie. Roscellin im 11. und Wihlhelm von Occam im 14. Jahrhundert haben nur die Gedanken des Antisthenes aufgefrischt und breitgetreten. Wir werden es nach alledem begreiflich finden, daß der ausgesprochene Nominalist Antisthenes auf die Erklärung der Namen einen großen Wert gelegt hat. Und wenn Zeller die Mitteilung Epiktets, Antisthenes habe die Betrachtung der Namen (Worte) als den Anfang aller Erziehung bezeichnet[149]), nicht recht zu erklären weiß,

---

[147]) Vgl. Arist. Top. I, 11: οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν καθάπερ ἔφη Ἀντισθένης, Metaph. V. 29; Alex. ad Metaph. p. 401, 2 Bon. und ad Top. p. 43; D. L. IX, 53. Weiteres bei Prantl a. a. O. S. 32[14].

[148]) Vgl. David ad Categ. bei Brand. p. 68: δι' Ἀντισθένην καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν λέγοντας ἄνθρωπον ὁρῶ, ἀνθρωπότητα δὲ οὐχ ὁρῶ ὡς ἀναιροῦντας τὴν ἁπλῶς ποιότητα; ähnlich David Schol. ad Porphyr. Isag. b. Brand. p. 20: ἵππον ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ. Vgl. noch Simplic. ad Cat. f. 54 B und ibid. 54 Z (ed. Basel); Tzetzes Chil. VII, 605 f.; Ammon. in Porphyr. 22b und D. L. VI, 53 (bei Prantl S. 32[13]).

[149]) Vgl. Antisthenes bei Epikt. disput. I, 17 (p. 93 Schweigh.): Τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρύσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης; Ἀντισθένης δ' οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστιν ὁ γεγραφώς, ὅτι ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις. Zeller II[3], 255[3] findet es bedauerlich, daß wir den Sinn und die Bedeutung dieser Worte nicht mehr kennen. Uns scheint es jedoch sehr erklärlich, daß ein so ausgesprochener Nominalist wie Antisthenes, der ja naturgemäß auf die Worte das höchste Gewicht gelegt hat, weil diese allein das Wesen der Dinge richtig ausdrücken, sich auch die Frage nach der Entstehung der Worte vorgelegt hat. Die Stoiker haben (vgl. Steinthal, Gesch. der Sprachwissensch. bei den Griechen und Römern S. 280) im Gegensatz zu Aristoteles, der die einzelnen Worte θέσει d. h. durch willkürliche Übereinkunft der

so scheint es uns kaum zweifelhaft, daß hier die Spuren sprachphilosophischer Untersuchungen vorliegen, zumal Antisthenes mit Zeno, Kleanthes und Chrysipp, die darüber ausführlich gehandelt haben, in eine Reihe gestellt wird. Wenn nun das erkenntnistheoretische Problem durch die Cyniker keine nennenswerte Förderung erfahren, sondern nur nach der Seite des Nominalismus hin sich ausentwickelt hat, so stagnierte es doch auch nicht ganz, wie bei den Megarikern und Eretrikern. Einzelne erkenntnistheoretische Gedanken der Cyniker haben sogar auf die Stoa befruchtend eingewirkt.

Wie man eine scheinbar positive Ethik (die aber im letzten Grunde nur die Negierung derselben ist) aus einem erkenntnistheoretischen Subjektivismus ableiten und auf denselben stützen kann, hat der Cyrenaiker Aristipp gezeigt. Auch er geht, wie Antisthenes, von der praktischen Forderung des Sokrates aus, daß die Ethik den Brennpunkt alles geistigen Lebens bilden müsse. Ja, er teilt sogar mit Antisthenes die von den Sophisten überkommene subjektivistische Erkenntnistheorie. Allein Aristipp gab dieser eine breitere und festere Grundlage, auf die er dann seine hedonische Ethik mit größerer Folgerichtigkeit aufbauen konnte. Zunächst unterscheidet er weit schärfer als alle einseitigen Sokratiker zwischen der objektiven Beschaffenheit der Dinge und unserer subjektiven Auffassung derselben (Ding an sich und Erscheinung). Von den Außendingen können wir ein für alle Mal nichts wissen.[180]) Wir erfahren ja alles nur durch Wahr-

Menschen entstehen ließ, behauptet, daß die Menschen die Namen entsprechend der Natur der bezeichneten Dinge gewählt haben, worin sie sich Plato annäherten. (Vgl. Dionys. Halic. de compos. verb. 16; Augustin, dialect. Cap. 6; D. L. III, 25; Philo, de mund. opif. cap. 52, p. 34; leg. alleg. II, 1090, de Cherubim. p. 117 Mangey; besonders Origenes contra Cels. I, 23 p. 50 Lommatzsch). Vgl. übrigens weiter Note 639 u. f. Bedenkt man nun, daß Antisthenes nach D. L. VI, 17 ein Werk: περὶ ὀνομάτων χρήσεως verfaßt hat, während Epiktet ihn mit den Stoikern in eine Reihe stellt (s. oben), so liegt der Gedanke nahe, daß Antisthenes sich mit der Untersuchung über den Ursprung der Sprache beschäftigt hat.

[180]) Vgl. Plut. adv. Colot. cap. 24: τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν

nehmungen, diese aber sind Empfindungen (πάθη), die uns nur über unsern eigenen Zustand, nicht aber über die Natur der Außendinge Aufschluß geben.[151]) Da die Empfindungen indes lediglich subjektiv und bei verschiedenen Individuen verschieden sind, so können wir auch über die Empfindungen Anderer nicht urteilen, denn zwei Individuen geben wohl für die scheinbar gleiche Empfindung (süß, sauer, bitter) denselben Namen, womit indes nicht gesagt ist, daß die Qualität beider Empfindungen eine absolut gleiche ist. Im Gegenteil läßt sich annehmen, daß verschiedene Menschen bei den gleichen Wahrnehmungen Verschiedenes empfinden, wie dies beispielsweise bei Gelbsüchtigen und Augenleidenden zweifellos feststeht.[152]) So wenig wir also einerseits etwas von der Beschaffenheit der Außendinge wissen können, so ungewiß wir andererseits über die Empfindungen anderer Individuen sind, so sicher und unmittelbar gewiß sind wir unserer eigenen Empfindungen. Mag uns also alles in der Welt auch täuschen, wir selbst täuschen uns niemals. Unsere eigene Empfindung ist für uns das untrügliche Kriterium der Wahrheit.[153]) Allerdings

---

αὐτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβαιώσεις κτλ; Cic. Acad. II, 46, 142: [Cyrenaici] praeter permotiones intimas nihil putant esse judicii. Seine Erkenntnistheorie scheint er an die Spitze seiner Ethik gestellt zu haben, denn seine uns von Sen. ep. 89, 12 und Sext. M. VII, 11 aufbewahrte Fünfteilung der Ethik gipfelt: τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων, und es ist doch wohl anzunehmen, daß er in dem Abschnitt über die πίστις die Erkenntnistheorie behandelt hat.

[151]) Vgl. Sext. Math. VII, 191: φασὶν οὖν οἱ Κυρηναϊκοὶ κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευστα τυγχάνειν, so daß μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστὶ φαινόμενον; Aristokl. bei Euseb. pr. ev. XIV, 19, 1: ἑξῆς δ' ἂν εἶεν οἱ λέγοντες μόνα τὰ πάθη καταληπτά (ebenso Sext. Pyrrh. I, 215 und D. L. II, 92).

[152]) Vgl. Sext. M. VII, 195.

[153]) Vgl. Cic. Acad. II, 7, 20: de factu, et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris aut voluptatis, in *quo* Cyrenaici *solo* putant veri esse iudicium; Sext. M. VII, 195: ἔνθεν οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων, ὀνόματα δὲ κοινὰ τίθεσθαι τοῖς κρίμασι; vgl. dazu Note 151 u. 152.

streifen die Cyrenaiker hier hart an Protagoras, mit dem sie ja oft genug in Parallele gezogen wurden, aber sie gingen weit über ihn hinaus, sofern sie die skeptische δόξα des Protagoras durch das zweifellos sichere πάθος d. h. die Wahrnehmung durch Empfindung ersetzt und letztere für absolut zuverlässig erklärt haben. Bei Protagoras und Antisthenes gab es am Ende gar nichts Sicheres mehr; alles taumelte und schwankte ohne Halt und Festigkeit. Für Aristipp jedoch ist der ruhende Punkt in der Erscheinung Flucht in der apodiktischen Selbstgewißheit der individuellen Empfindung gefunden. Sobald es überhaupt etwas zuverlässig Sicheres gab, war auch Raum für eine Ethik vorhanden. Protagoras hatte folgerichtig auf eine Ethik verzichtet; Antisthenes hatte sich inkonsequent an eine überstrenge Ethik geklammert, da ihm die Erkenntnis nur flüchtige Erscheinung bot; erst Aristipp findet auf dem Boden des energisch durchgeführten Subjektivismus für die Ethik einen weiten Spielraum. Ist nur das unmittelbar gewiß, was ich empfinde, dann sind alle Wissenschaften, die über meine Empfindung hinausgehen, wie die Logik und Metaphysik, wertlos und überflüssig.[184]) Dafür haben wir aber eine feste Norm für unser Handeln gefunden, und diese besteht einzig und allein darin, daß wir das Wohlgefallen unserer Empfindungen anzustreben haben. Nur dasjenige, was unserer momentanen Empfindung zusagt, ist gut[185]), was hingegen unserer Empfindung zuwider ist, soll vermieden werden. Hier ist das nackte Lustprinzip, der baare, unverhüllte Hedonismus folgerichtig aus erkenntnistheoretischen Voraussetzungen deduzirt. Man mag über diese der sittlichen Natur des Menschen widerstrebende, unverblümte Proklamierung der Lustlehre als ethischer Doktrin denken, wie man will, so wird man nicht leugnen können, daß sie erkenntnistheoretisch ungleich klarer motiviert und folgerichtiger entwickelt ist, als die imposant strenge Ethik der Cyniker. Und so können wir denn Aristipp ein gewisses Verdienst um die Fort-

---

[184]) Vgl. D. L. II, 92 und Zeller II[3], 297[1].

[185]) Vgl. Sext. M. VII, 199 f.: ἀνάλογα δὲ εἶναι δοκεῖ τοῖς περὶ κριτηρίων λεγομένοις κατὰ τούτους τοὺς ἄνδρας καὶ τὰ περὶ τελῶν λεγόμενα· διήκει γὰρ τὰ πάθη καὶ ἐπὶ τὰ τέλη; vgl. Zeller II[3], 302[3].

führung und Weiterentwicklung der Erkenntnistheorie nicht absprechen. Freilich mußten noch gewaltige Geisteskämpfe durchgefochten werden, bevor der Sensualismus wieder ernstlich aufgenommen und zu einer gewissen Bedeutung erhoben werden konnte. Die hellstrahlende Geistessonne Platos ergoß sich mit solch bestechendem Glanz und blendendem Schimmer über die Folgezeit, namentlich über die christliche Philosophie, daß daneben die fixsternartige Leuchtkraft der kleinen einseitigen Sokratiker nicht zum Durchbruch kommen konnte. Als aber gegen Ende des Mittelalters, nach dem Verfall der neuplatonischen Akademie von Florenz, die Geistessonne Platos zu verblassen begann, da holten Männer wie Gassendi, Bayle, Condillac, de Mandeville, Helvetius, de la Mettrie, Holbach u. A. jene halb verschollenen Schulen des Sensualismus aus ihrem dunklen Versteck hervor und versahen sie mit neuem Aufputz und farbenbuntem Pomp. Und es war auch für die Entwicklung der Philosophie von unberechenbarem Werte, daß der Kampf der Gegensätze stets rege blieb. Denn im Gebiete des Geistes ist der Kampf das beste Ferment zur Klärung und Ausreifung der Meinungen. Je schärfer die Gegensätze sich zuspitzen, je ungestümer die Geister aufeinanderplatzen, desto schneller nähern wir uns der Wahrheit. Der absolute Friede auf dem Gebiete des Geistes heißt Stagnation und gleicht der unheimlichen Totenstille eines Kirchhofs. — —

XI.

Plato.

Den Kampf gegen die einseitige Auffassung und Ausbildung sokratischer Ideen hat Plato mit der Vollkraft seines philosophischen Könnens aufgenommen und mit virtuoser Geschicklichkeit durchgeführt. Er geißelte nicht bloß die Auswüchse der Sokratik, sondern er polemisierte auch mit feiner Ironie und überlegenem Spottlächeln gegen die extreme Richtung der einseitigen Halbsokratiker. Seit Schleiermacher haben wir uns daran gewöhnt, bei Plato zwischen den Zeilen zu lesen. Denn nur selten citiert

Plato in seiner Polemik den Gegner beim Namen, da er stillschweigend voraussetzt, daß die von ihm scharf gekennzeichneten und kritisierten Theorien männiglich bekannt sind. Und so ist es denn der neueren Kritik gelungen, gar manche unverfänglich erscheinende Platostelle auf bestimmte Schulen zu beziehen und daraus zur Aufhellung dunkel gebliebener Punkte jener Systeme Kapital zu schlagen. Es kann in dem knappgehaltenen Rahmen dieses Überblicks über die vorstoische Erkenntnistheorie nicht unsere Absicht sein, auf diese weitverzweigte, vielfach noch im Zwielicht umhertappende Litteratur näher einzugehen. Es kommt uns bei diesem Umriß eben weniger darauf an, fein durchdachte, streng durchgeführte Einzelforschungen zu bieten, selbstständige, ins Detail gehende Urteile und abschließende Ergebnisse zu liefern, als es uns vielmehr vorzugsweise darum zu thun ist, die disiecta membra der vorstoischen Erkenntnislehre in großen Zügen und allgemeinen Umrissen zu einer organisch zusammenhängenden Einheit ineinander zu fügen. Dabei tritt die Detailforschung, auf die wir nur dann eingegangen sind, wenn dieselbe sich uns mit unabweislicher Dringlichkeit aufgedrängt hat, naturgemäß in den Hintergrund, um einer zusammenfassenden Charakteristik Platz zu machen. Nach so gearteter Präzisierung unserer Aufgabe wird man es begreiflich finden, wenn wir von einer umfassenden, erschöpfenden Darstellung der platonischen und aristotelischen Erkenntnistheorie absehen und uns vielmehr auf eine skizzenhafte Beleuchtung der hervorspringenden Hauptmomente derselben beschränken. Bei Plato zumal, dessen Erkenntnistheorie in Peipers einen so gründlichen Darsteller gefunden hat, sind wir völlig der Pflicht überhoben, eine erschöpfende, ins einzelne gehende Behandlung der Erkenntnistheorie zu bieten, indem wir auf die genannte vortreffliche Schrift hinweisen. Nur in einigen markanten Strichen und festen Konturen wollen wir die Fortschritte hervorheben, welche das Erkenntnisproblem durch Plato erfahren hat.

Schon die erkenntnistheoretische Grundlegung der platonischen Philosophie ist ein bemerkenswerter Fortschritt, durch welchen Plato sich von der vorsophistischen Philosophie unterscheidet. Waren jene Philosophen, wie wir gezeigt haben, erst von ihrer Metaphysik aus zum Erkenntnisproblem gelangt und hatten sie

dasselbe also erst nachträglich in ihr System eingefügt, so hat schon Sokrates im Anschluß an die Sophisten die Erkenntnisfrage in den Vordergrund der philosophischen Betrachtung gerückt Plato befolgte nur die sokratische Methode, wenn er nun gleichfalls die Erkenntnisfrage zum Ausgangspunkt seines philosophischen Denkens genommen hat. Denn daran wird sich wohl kaum zweifeln lassen, daß die Ideenlehre nicht wie ein deus ex machina — gleich dem νοῦς des Anaxagoras nach Aristoteles[156]) — urplötzlich aufgetaucht, daß sie vielmehr aus erkenntnistheoretischen Erwägungen erwachsen ist. Die Genesis der Ideenlehre ist eben ungleich klarer und einleuchtender als diese selbst. Die Sophisten hatten jedes allgemeine Wissen schlechthin geleugnet und die ganze Erkenntnis auf das individuelle Meinen beschränkt. Sokrates überwindet die Sophistik, sofern er die subjektive Tendenz derselben wohl teilt, aber zur Forderung eines objektiven begrifflichen Wissens weitergeht. Plato nun nahm gerade die Kehrseite der Medaille auf. Mit Sokrates betont er die Notwendigkeit des allgemeinen Begriffs, aber gegen Sokrates negiert er das subjektive Erkennen, indem er den allgemeinen Begriff in der vom Subjekt unabhängigen, von der Erscheinungswelt losgelösten Idee findet. Sokrates bildet demnach nur den Durchgangspunkt zweier erkenntnistheoretischer Extreme. Die Sophisten bejahen die subjektive Erkenntnis und verneinen das objektive Wissen; Plato hingegen verneint das subjektive Erkennen und bejaht das objektive Wissen in der Idee. Ein durchgreifender Unterschied zwischen den Sophisten und Plato ist auch darin zu finden, daß jene ihre Negierung des objektiven Wissens ohne hinreichende Motivierung, mit einer fast dogmatischen Apodiktizität behauptet haben, während dieser die positive Begründung des objektiven Wissens zu einer regelrecht durchgeführten Erkenntnistheorie umgebildet und ausgebaut hat. Den Sophisten ging eben die Stetigkeit und Ausdauer, vielleicht auch die philosophische Gedankentiefe ab, die einmal aufgeworfenen Gedanken auch gründlich durchzuarbeiten und konsequent durchzuführen, und darin war ihnen Plato unendlich überlegen. Aber ihre Hauptforderung, daß die Philosophie

---

[156]) Vgl. Arist. Metaph. I, 5 und de gen. an. V, 1.

einen erkenntnistheoretischen Untergrund haben müsse, hat Plato stillschweigend gebilligt, sofern er die Dialektik als propädeutischen Teil der Philosophie gelten ließ und derselben wohl auch vorangeschickt hat. Und wenn es auch nicht feststeht, daß Plato die strenge Gliederung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik schon selbst vorgenommen und deutlich ausgesprochen hat, so hat doch Sextus wohl das Richtige getroffen, wenn er diese später allgemein üblich gewordene Dreiteilung der Philosophie ihrem Wesen nach von Plato, ihrem Ausdruck nach aber von Xenokrates herleitet.[157]) Aus der Anlage und dem Aufbaue der platonischen Philosophie ergiebt sich diese Trichotomie, die Aristoteles schon als bekannt voraussetzt, in der That ganz natürlich und ungezwungen,

Dem positiven Ausbau der platonischen Erkenntnistheorie mußte naturgemäß zunächst eine Zerpflückung der sophistischen vorausgehen. Die Sophisten waren bei der bloßen Wahrnehmung (αἴσθησις) stehen geblieben und hatten alles Wissen auf die subjektive Vorstellung oder Meinung (δόξα) beschränkt. Nun muß vor allem nachgewiesen werden, daß die bloße Wahrnehmung und das daraus resultirende subjektive Fürwahrhalten unmöglich ein Wissen (ἐπιστήμη) abgeben könne. Dieser Aufgabe unterzieht sich der Theätet. Die Wahrnehmung ist widerspruchsvoll, denn sie zeigt uns denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise, bald hart bald weich, bald groß bald klein u. s. w.[158]) Das Denken allein ist es, das diese Widersprüche

---

[157]) Vgl. Sext. M. VII, 16: οἱ εἰπόντες τῆς φιλοσοφίας, τὸ μέν τι εἶναι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν ὧν δυνάμει μὲν Πλάτων ἐστὶν ἀρχηγός .... ῥητότατα δὲ οἱ περὶ τὸν Ξενοκράτη καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου. Fabricius ibid. führt wohl spätere Quellen an, die Zeller II[3], 488[2] noch vervollständigt, wonach diese Einteilung schon wörtlich von Plato herrühren soll. Allein alle diese Zeugnisse stammen aus einer viel zu späten Zeit, als daß sie uns darüber beruhigen könnten, daß Plato von dieser Einteilung in seinen Schriften nichts erwähnt. Wir können daher nur vermuten, daß Plato diese Einteilung seiner Philosophie stillschweigend zu Grunde gelegt hat, ohne dieselbe direkt vorzuschreiben.

[158]) Vgl. Republ. VII, 523 E.: καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα

beseitigt, indem es dieselben erklärt. Auch in der richtigen Vorstellung kann das Wissen nicht gesucht werden, weil dann die falschen Vorstellungen unerklärt bleiben. Worin sollte das Wesen der falschen Vorstellung bestehen? Auf ein Gewußtes könnte sie sich nicht beziehen, da das Wissen immer und unbedingt richtig ist, somit nicht falsch sein kann. Aber auch ein Nichtexistierendes kann die falsche Vorstellung nicht zum Inhalte haben, da vom Nichtseienden überhaupt keine Vorstellung möglich ist. Endlich kann sie auch auf keiner Verwechselung von verschiedenen Vorstellungen beruhen, denn gewußte Dinge kann man nicht verwechseln.[159]) Unleugbar giebt es indes falsche Vorstellungen, aber kein falsches Wissen, folglich können Vorstellung und Wissen nicht identisch sein.[160]) Fragt man aber, inwiefern sich das Wissen von der Vorstellung durchgreifend unterscheidet, so giebt uns der Meno ausführlichen Bescheid. Die Vorstellung zeigt uns nur das Zufällige, das Wissen erst das Notwendige der Erscheinungen; die Vorstellung ist unsicher und schwankend, das Wissen feststehend und unantastbar; die Vorstellung wird allen Menschen zu Teil, das Wissen hingegen vornehmlich den Göttern und nur zum geringen Teil auch den Menschen.[161]) Der Mensch kann demnach nicht das Maß aller Dinge sein, wie Protagoras will. Denn unsere subjektiven Vorstellungen enthalten kein Wissen, wenigstens kein Urteil über die Notwendigkeit und den Zusammenhang der Erscheinungen, da sie uns nichts Bleibendes und Verharrendes, vielmehr nur Momentanes und Vorübergehendes zeigen.[162]) Will man nun bei der puren Negation nicht stehen bleiben, will man auf ein Erkennen des Wesens (οὐσία) der Dinge nicht schlechthin verzichten, dann muß man sich über die unzuverlässige

---

ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἡ ἁφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἆρ' οὐχ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; ähnlich ibid. X, 602 ff.

[159]) Vgl. Theaet. 189 ff.

[160]) Vgl. Gorgias 454 D.

[161]) Vgl. auch Tim. 51 E: καὶ τὸ μὲν ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.

[162]) Vgl. namentlich Republ. 476 D. ff, Sympos. 202 A., Phileb. 59 A.; Theaet. 170–187, Kratyl. 386 A. und 439 C.

Wahrnehmung und unzulängliche Vorstellung, die ja nur die Art ausdrücken, wie die Dinge uns erscheinen (φαντασία), aber nicht feststellen, wie sie an sich sind, hinwegsetzen und sich zum allgemeinen Begriff erheben. Nach dieser kritischen Zersetzung der negativen Erkenntnistheorie der Sophisten beginnt nun Plato mit der positiven Ausgestaltung seiner eigenen Erkenntnistheorie. Die Methode, deren sich Plato dabei bedient, ist die konsequent entwickelte sokratische Induktion.

Die Aufgabe, die Plato nunmehr zu lösen hat, besteht darin, das ureigentliche Wesen (οὐσία) der Dinge, losgelöst von ihren zufälligen Eigenschaften und Erscheinungsformen, dialektisch zu entwickeln und zu bestimmen.[163]) Dabei geht er wohl gleich Sokrates von der Aufzählung einzelner Beispiele aus, aber mit der ausgesprochenen Tendenz, das allen Einzeldingen einer jeden Gattung Gemeinsame auszumitteln und festzustellen. Nicht darauf kommt es ihm an, die Mannigfaltigkeit der unterscheidenden Merkmale aller Einzeldinge zu erklären, sondern wesentlich darauf, die bestimmten Kennzeichen einer jeden Gattung ausfindig zu machen, die allen Teilgliedern jener Gattung in gleichem Maße zukommen. Wenn Meno auf die Frage des Sokrates, was die Tugend sei, die männlichen und weiblichen Tugenden einzeln aufzählt, so läßt Plato durch Sokrates erwidern, er wünsche nicht, einzelne Tugenden kennen zu lernen, sondern die Tugend (μία ἀρετή) schlechthin definiert zu sehen.[164]) Unter dem allgemeinen Begriff, der allein zum Wissen führen kann, versteht Plato also den Gattungsbegriff. Dabei ist nun die richtige Einteilung von großem Belang. Wenn man auf induktivem Wege zur Auffindung der allgemeinsten Gattungsbegriffe ausgeht, dann muß man sich hüten, schon bei Artbegriffen stehen zu bleiben und dieselben mit Gattungsbegriffen zu verwechseln.[165]) Es ist daher eine erschöpfende Aufzählung der Unterarten und Arten erforderlich, bevor man zum alles umfassenden Gattungsbegriff gelangt. Inter-

---

[163]) Vgl. Theaet. 208 D., Politic. 285 A.

[164]) Vgl. Meno 71—73, ähnlich Theaet. 146 ff. über die Wissenschaften.

[165]) Vgl. Polit. 262 B. und 264 A.

essant ist hierbei die Thatsache, daß Plato Art und Gattung wohl dem Wesen, aber nicht dem Ausdruck nach scharf auseinander gehalten hat, da die hierfür gebräuchlichen Ausdrücke (γένος und εἶδος) bei ihm häufig ohne merkliche Differenz abwechseln.[166]) Es ist nun aber klar, daß zu so feinen Begriffszergliederungen, wie sie die Feststellung der Gattungsbegriffe voraussetzt, eine umfassende Vorbildung gehört. Darum müssen die mathematischen Wissenschaften, einschließlich der Mechanik und Astronomie, der Philosophie vorangehen, weil sie den Menschen von der sinnlichen Vorstellung abwenden und hinüberleiten in das Reich der reinen Begriffe. Die Dialektik aber ist der Schlußring in der Kette des philosophischen Denkens.[167]) Um zu diesem Gipfelpunkt aller Philosophie zu gelangen, muß man sich von dem lästigen Ballast des Sinnlichen befreien, von dem hemmenden Anhängsel der rohen Wahrnehmungen loslösen und vermittelst der abstrakten Denkschwingen frohbeflügelt hinaufflattern in die lichten Regionen der Idee.[168])

Nur als Sprossen auf der Stufenleiter des Erkennens will Plato Wahrnehmung, Vorstellung und Reflexion gelten lassen,[169]) weil die sinnlichen Erscheinungen doch wenigstens ein Abbild der Idee bieten und die Erinnerung an dieselbe rege halten.[170]) Aber über diese Sprossen hinweg führt der Weg zur wahren Vernunfterkenntnis. Wer sich nicht bei der flüchtigen Erscheinung der Dinge bescheiden will, wer vielmehr zu ihrem wahren Wesen vordringen möchte, der muß diese niedrigen Sprossen überhüpfen, alle hinfälligen Erkenntnisse abthun, um unverwandt emporzu-

---

[166]) Vgl. Zeller II³, 526¹.

[167]) Vgl. Republ. VI, 511 B. und 532 A., Phileb. 58 A.

[168]) Vgl: Republ. X, 611 D.: ὥσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥᾳδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν .... οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν; ähnlich Phaedo 64 ff.

[169]) Vgl. Zeller, platon. Studien S. 227 f.

[170]) Vgl. Phaedo. 75 B.: Ἀλλὰ μὲν δὴ ἔκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι, ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται, τοῦ ὅ ἐστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεέστερά ἐστιν; ähnlich Phaedr. 250 D. und Sympos. 210 A.

klimmen zum wahren Wesen der Idee.[171]) Was die sinnliche Vorstellung nur unklar und verworren andeutet, das zeigt sich hell und klar in der Idee. Und weil die Philosophie sich mit der Erkenntnis der Idee befaßt, darum ist sie die höchste, ja einzige Wissenschaft, die alle übrigen Wiesenschaften in sich einschließt und umfaßt. Den Brennpunkt aller Philosophie bildet aber die Ideenlehre, deren erkenntnistheoretische Grundlegung und Motivirung uns hier allein interessiert. Wir haben bereits betont, daß nach Plato nur das Seiende erkennbar, das Nichtseiende hingegen, wie beispielsweise die Materie, nicht erkennbar ist.[172]) Das zwischen Sein und Nichtsein Schwankende, d. h. das Vergängliche und Fließende, kann daher nicht Gegenstand des Wissens, sondern nur Objekt der Vorstellung sein.[173]) Ebenso haben wir schon früher hervorgehoben, daß Vorstellung und Wissen unmöglich zusammenfallen können, da die Vorstellung uns noch kein unangreifbares Wissen gewähren kann. Vorstellung und Begriff sind daher ganz gesonderte Dinge sowohl ihrem Wesen, wie auch ihrem Inhalte nach. Die Vorstellung bezieht sich ausschließlich auf das Sinnliche. Der Begriff muß demnach einen anderen und zwar unsinnlichen Inhalt haben. Wenn nun aber die auf das Sinnliche gerichtete Vorstellung uns kein wahres Wissen vermitteln kann, so bleibt nur noch der Begriff übrig, der allein dazu fähig ist, uns wahres, bleibendes und giltiges Wissen zu liefern. Der Begriff erstreckt sich jedoch ausschließlich auf das Nichtsinnliche. Daraus ergiebt sich nun die folgerichtige Konsequenz, daß nur das Unsinnliche einzig und allein ein wahres Wissen abgeben kann und somit auch nur allein wirkliches Sein besitzt.[174]) Will man nun nicht mit Protagoras jede Möglichkeit eines Wissens schlechthin leugnen, dann muß man mit Plato zu den Ideen seine Zuflucht nehmen, die uns allein ein wahrhaftes Wissen gewähren. Denn

---

[171]) Vgl. Republ. VII, 514 ff., Tim. 28 A. und 51 D. (citiert oben Note 161).

[172]) Vgl. Zeller II[3], 542.

[173]) Vgl. Republ. V, 476 E. u. ö.

[174]) Vgl. Republ. V, 477 B.: οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνῶναι, ὡς ἔστι τὸ ὄν; ähnlich Tim. 51 B. und Phaedr. 247 C.

der Gegenstand des wahren Wissens muß, wie Plato will, unwandelbar, unveränderlich und ewig sein; diese Eigenschaften besitzt indes nur die Idee, folglich ist auch die Idee allein das einzige Objekt des wahren Wissens.[175])

XII.

Aristoteles.

Bis hierher haben wir die genetische Entwicklung der Ideenlehre geführt, um den Nachweis zu führen, daß dieselbe lediglich auf erkenntnistheoretischem Boden entsprungen und erwachsen ist. Die weitere Entwicklung der Ideenlehre und namentlich ihre Übertragung auf alle Gebiete der Philosophie interessiert uns an dieser Stelle nicht. Plato und Protagoras haben gleicherweise weit über das Ziel hinausgeschossen: Protagoras blieb an der Scholle der sinnlichen Wahrnehmung haften, ohne den Blick zu den geistigen Höhen zu erheben; Plato schwelgte in dem erträumten Himmel des begrifflichen Wissens, ohne den Blick auf die Erde zu senken. Beide übersahen, dass es zwischen Himmel und Erde noch einen erklecklichen Zwischenraum giebt, daß zwischen roher Wahrnehmung und abstrakter Idee noch bemerkenswerte Zwischenstufen liegen, die nicht außer acht gelassen werden durften. Hier war nun für den philosophischen Genius des Aristoteles ein weiter Spielraum geschaffen; hier mußte er ansetzen, um die allzuscharfen Gegensätze abzufeilen und auszugleichen, die gähnende Kluft zwischen sinnlicher Erkenntnis und begrifflichem Denken zu überbrücken. Und der Stagirite hat sich mit jener sieghaften Überlegenheit, die ihm eigen war, an dieses schwierige Problem herangewagt. Ob und inwieweit ihm die Flucht aus diesem prekären Dilemma gelungen ist, wird sich ja

---

[175]) Vgl. Phileb. 58 A.: τὴν γὰρ περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι ἡγεῖσθαι ξύμπαντας, ὅσοις νοῦ καὶ σμικρὸν προσήρτηται, μακρῷ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν ähnlich Sophist. 249 B. und Kratyl. 386 D.

zeigen. Nur möchten wir hier schon die Vermutung beseitigen, als ob Aristoteles, dieser überwältigende Universalgeist, eine abschließende, allseitig befriedigende Lösung des Erkenntnisproblems gegeben hätte. Auch die Erkenntnistheorie des Aristoteles hat ihre Lücken und Mängel, an denen das scholastische Mittelalter zwar linkisch und täppisch herumgezerrt und gepfuscht hat; aber beseitigen konnte es dieselben nicht. Man verlange eben von keinem Menschen, daß er über den Rahmen seines Zeitalters und über die Schranken seiner Stammesnatur hinauswachsen soll. Der Stagirite hat das Höchste geleistet, was ein Grieche des vierten vorchristlichen Jahrhunderts überhaupt leisten konnte. Deswegen braucht er aber noch nicht auf allen Gebieten des Geistes Unantastbares und Unverbrüchliches geschaffen zu haben. Für seine Zeit bedeutete seine Erkenntnistheorie einen ungemeinen Fortschritt, aber sie ist kein bleibend gültiges Prinzip, wie etwa seine logischen Gesetze. So viel sei jeoch hier noch hervorgehoben, daß seit den Sophisten eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Philosophie zur unabweislichen Forderung geworden war, wie wir dies bei Sokrates und Plato beobachtet haben.

Gewisse erkenntnistheoretische Voraussetzungen teilt Aristoteles mit Plato, wie es denn überhaupt verfehlt ist, ihn in einen durchgängigen Gegensatz zu seinem Lehrer zu setzen. Und wenn Aristoteles auch vielfach von Plato abweicht, so darf doch nie übersehen werden, daß beide dem Mutterboden der sokratischen Begriffsphilosophie entstammen.[176]) Gleich Plato nimmt auch er an, daß nur das Seiende Gegenstand des Wissens sein könne.[177]) Dieses

---

[176]) Dies hat namentlich Strümpell, Gesch. der theoret. Phil. der Griechen S. 177 ff. überzeugend nachgewiesen.

[177]) Vgl. Zeller II, 2³, S. 161 Note 3 und 4. Um den Schein zu vermeiden, als wollten wir Früchte fremden Fleißes für das Ergebnis eigener Forschung ausgeben, betonen wir hier ausdrücklich, daß diese summarische Übersicht über die aristotelische Erkenntnistheorie nicht den Anspruch erhebt, als das Produkt eigener Untersuchung angesehen zu werden Zur besseren Würdigung der stoischen Erkenntnistheorie schien es uns geboten, eine kurze Zusammenstellung der vorstoischen Erkenntnistheorie voranzuschicken. Freilich haben wir an verschiedenen Punkten unsere eigene Ansicht geltend

Wissen selbst, das die höchste und letzte Aufgabe aller Philosophie ist, entspringt unserem Unbefriedigtsein über die Unklarheit und Widerspruchsfülle unserer Vorstellungen. Mit Plato nimmt er ferner an, daß das Zufällige nur Gegenstand unseres Meinens, nicht unseres Wissens sein könne. Das Nothwendige und Allgemeine allein kann den Inhalt unseres Wissens ausmachen. Ja, der Unterschied zwischen Meinen und Wissen spitzt sich bei ihm derart scharf zu, daß er sich zu der Behauptung versteigt, die gleiche Sache könne nicht gleichzeitig gemeint und gewußt werden.[178]) Die bloße Wahrnehmung kann uns keine feststehende, gesicherte Erkenntnis bieten, denn sie zeigt uns nur das Einzelne, Zufällige, Vorübergehende, aber nicht das Allgemeine, Verharrende und die Ursachen der Wahrnehmungsthatsachen; die αἴσθησις könne daher noch keineswegs eine ἐπιστήμη sein.[179]) Die Erfahrung mag uns wohl über das Dasein der Dinge Aufschluß geben, aber sie ist doch nicht im Stande, uns das **Warum** der Dinge zu erklären. Allein gerade bei der Erfahrung **trennen sich die Wege** beider Philosophen. Plato hatte alles Werdende und Vergängliche der **richtigen Vorstellung** zugewiesen, ohne dieser auf die reine Anschauung der Idee irgendwelchen Einfluß einzuräumen. Die Gebiete der sinnlichen Vorstellung und des abstracten Denkens

---

zu machen gesucht und dies namentlich dort, wo es sich um tief einschneidende Grundfragen der griechischen Erkenntnistheorie handelte. Im großen und ganzen aber haben wir uns, zumal bei Plato und Aristoteles, die unmöglich kurz abgethan werden können, wenn es sich um selbständige Ergebnisse handelt, der bewährten Leitung Zellers anvertraut. Über den Wert oder Unwert einer solchen kompilatorischen Zusammenstellung läßt sich wohl streiten, wenn es sich um ein selbständiges Werk handelt. Wenn dieselbe aber nur ein einleitender Abriß zu sein beansprucht und zwar mit dem ausgesprochenen Zweck, den nachfolgenden Untersuchungen als aufklärende, informierende Einführung voranzugehen, dann wird auch der strengste Beurteiler einer solchen Zusammenstellung eine gewisse Berechtigung nicht absprechen können.

[178]) Vgl. Anal. post. I; 33, Metaph. VI, 2 und VII, 15, Eth. Nic. VI, 3.

[179]) Anal. post. I, 31: οὐ δὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι.

sind nach Plato so streng gesondert, daß ein Kausalnexus, eine Wechselwirkung beider ausgeschlossen zu sein scheint. Hier erhebt sich Aristoteles über seinen Lehrer. Nach ihm sind die Erfahrungsthatsachen durchaus nicht einflußlos auf das Denken, ja das Denken geht erst aus der Erfahrung hervor, indem es die auf dem Erfahrungswege gewonnenen Einzelerscheinungen zu höherer Einheitlichkeit verknüpft und zum allgemeinen Begriff erhebt. Plato sieht auf das Einzelne mit unendlicher Verachtung herab, weil es gar keinen Erkenntniswert besitzt, indem das Allgemeine allein d. h. die Idee die einzig wahre Erkenntnis bietet. Hier giebt Aristoteles nur so viel zu, daß die wahre Wissenschaft freilich das Allgemeine vorzugsweise zu betrachten hat, aber sie darf nicht beim Allgemeinen einseitig stehen bleiben und sich ausschließlich auf dasselbe beschränken, sondern sie muß analytisch zum Einzelnen herabsteigen und die Erscheinungsformen des Individuellen zu erklären suchen, da auch hier ungemein viel Erkenntnismaterial vorhanden ist.[180]) Die natürliche Konsequenz dieser Auffassung des Wissens ist, daß Aristoteles an dasselbe keine so unerreichbar hohen Forderungen stellt, wie Plato, daß er sich vielmehr damit bescheidet, wenigstens etwas zu erforschen, wenn es ihm versagt sein sollte, alles zu erkennen.[181]) Was ihn in die vorderste Reihe der antiken Erkenntnistheoretiker stellt, ist der Umstand, daß er die mit der Erkenntnistheorie verschmolzene Logik zur unerläßlichen Voraussetzung einer jeden philosophischen Forschung erhoben hat. Denn so wenig sich auch aus seinen Schriften eine streng gegliederte und klar sich abhebende Einteilung der philosophischen Disziplinen herausschälen läßt, so unzweideutig hat er die Forderung betont, daß das Methodologische, worunter die Erkenntnistheorie mit einbegriffen ist, jeder philosophischen Forschung unbedingt vorangehen müsse.[182]) Dadurch erst wurde die Erkenntnistheorie zum Grundpfeiler der Philosophie.

---

[180]) Vgl. Metaph. XIII, 10, de coelo III, 7, de part. an. I, 5.
[181]) Vgl. de coelo II, 12 (Zeller II, 2[3], Note 3).
[182]) Vgl. Prantl, Gesch. der Log. I, 137 zu Arist. Metaph. IV, 3.

Wir können uns hier, wo es uns lediglich um die Charakterisierung der Stellung der vorstoischen Philosophie zum Erkenntnisproblem zu thun ist, natürlich nicht auf eine volle Würdigung der aristotelischen Erkenntnistheorie einlassen. Abgesehen davon, daß dieser Teil der aristotelischen Philosophie monographisch ausreichend behandelt worden ist,[183]) können uns die Detailfragen der aristotelischen Erkenntnistheorie hier um so weniger ausführlich beschäftigen, als wir später bei der Behandlung der stoischen Erkenntnistheorie noch hinlänglich Gelegenheit haben werden, auf diese Einzelheiten zurückzugreifen. Darum sei hier der erkenntnistheoretische Standpunkt des Aristoteles nur mit einigen Strichen skizziert. Ursprünglich stammt alle unsere Erkenntnis aus den Wahrnehmungen.[184]) Wenngleich nun das Allgemeine im Grunde genommen früher existiert, als das Einzelne, so spielt doch bei unserem Erkenntnisprozeß gerade das Einzelne eine größere Rolle, sofern das sinnlich Wahrnehmbare für uns eine größere Gewißheit hat.[185]) Deshalb wird denn auch von der Beweisführung gefordert, daß sie von der Betrachtung des Einzelfalls aufsteigen soll zum allgemeinen Begriff. Die induktive Methode wird hierbei

[183]) Obenan steht Walters treffliches Buch, die Lehre von der praktischen Vernunft in der gr. Philosophie, Jena 1874, in welchem einzelne Teile der aristotelischen Erkenntnistheorie ausführlich behandelt werden; so der Erkenntnisinhalt des λόγος S. 165—169; die ἐπιστήμη S. 291—296; der νοῦς S. 305 ff.; die φρόνησις S. 232 ff. und S. 353 ff.; die δόξα S. 437—459. Wertvolles enthält Kampe, die Erkenntnistheorie des Aristoteles, Leipzig 1870; Freudenthal, über den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles, Gött. 1863; Fr. Brentano, die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867; J. Neuhäuser, Aristoteles' Lehre von dem sinnl. Erkenntnisvermögen und seinen Organen, Leipzig 1878.

[184]) Vgl. Anal. post. II, 19: οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως; vgl. noch de an. III, 8 und de sens. cap. 6: οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα. Daraus geht freilich nur hervor, daß uns lediglich die Erkenntnis der Außenwelt (τὰ ἐκτὸς) durch die Sinne zugeführt wird.

[185]) Vgl. Anal. post. I, 2 u. ö. bei Zeller, II, 2³, 197².

als der sicherste Weg bezeichnet, zum Wissen des Allgemeinen zu gelangen. Denn selbst in den einzelnen Sinneswahrnehmungen sind schon gewisse Ansätze zum Allgemeinen enthalten, wenn auch nur mittelbar. Wir sehen das Individuelle nämlich nicht, wie es an sich ist, sondern nur in seinen Eigenschaften, und diese Eigenschaften bergen eben die Elemente des Allgemeinen in sich. Aus der wiederholten Betrachtung dieser Eigenschaften entwickelt sich allmählich der Gattungsbegriff[186]), indem die Wahrnehmung bei der öfteren Betrachtung dieser Eigenschaften Gedächtnisbilder zurückbehält, aus welchen sich alsdann die Erfahrung zusammensetzt. Die Erfahrung verschmilzt die Einzelwahrnehmungen zu einer höheren Einheit, und so entsteht die Wissenschaft.[187]) Man sieht, daß die aristotelische Erkenntnislehre auf den ersten Anblick empirisch genug aussieht. Er nimmt die Gültigkeit der Sinneswahrnehmungen eifrig in Schutz und behauptet sogar, daß nicht sie es seien, die uns täuschen, sondern unsere Einbildung und unser Urteil.[188]) Und doch muß man sich hüten den vorzeitigen Schluß zu ziehen, Aristoteles sei reiner Empiriker. Denn neben diesem scheinbaren Empirismus geht noch ein gut Teil des platonischen Idealismus unvermittelt und unversöhnt einher. Wenn Aristoteles trotz seiner Verwerfung der platonischen Praeexistenz der Seele unsere Erkenntnisse ihrer Anlage nach schon vom Anbeginn unseres Daseins an in unserer Seele vorhanden sein läßt[189]), wenn er ferner trotz seiner Behauptung, alle unsere Be-

---

[186]) Anal. post. I, 31: οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι· εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν; vgl. noch de an. II, 12 u. 21, Phys. I, 5.

[187]) Anal. post. II, 19: ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία; dazu Metaph. I, 1: γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις. αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν; endlich Phys. VII, 3: ἐκ γὰρ τῆς κατὰ μέρος ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην.

[188]) Vgl. de an. III, 3: αἱ μὲν (αἰσθήσεις) ἀληθεῖς αἰεί, αἱ δὲ φαντασίαι γίνονται αἱ πλείους ψευδεῖς; Metaph. IV, 5: οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει; vgl. noch de an. II, 6; Freudenthal a. a. O. S. 53 f.

[189]) Vgl. Zeller II, 2^3, 193^3 (189^3, 190^3, 192^1 und ^{2}).

griffe entstammen der Wahrnehmung, doch ein gewissermaßen apriorisches, intuitives Erkennen der obersten Wahrheiten, durch welche alle übrigen bedingt sind, postuliert[190]), so werden wir darin Überbleibsel des platonischen Idealismus erblicken müssen. Auch daß der Stagirite die Seele als den Wohnsitz der Ideen bezeichnet und das Denken mit dem Gedachten identifiziert[191]), läßt unschwer den platonischen Einfluß erkennen. Der aristotelische νοῦς kann seine Stammesverwandtschaft mit der platonischen Idee nicht recht verleugnen. Trotz aller Bemühungen, in die Bahnen des Empirismus zurückzulenken, bricht doch zuweilen die abstrakte Begriffsphilosophie mit elementarer Gewalt bei ihm durch. So gilt ihm z. B. die vermittelst des Nus erfolgende Erkenntnis der obersten Prinzipien, wenn sie gleich von aller Erfahrung unabhängig ist, für die zweifellos gewisseste.[192]) Die αἴσθησις ist demnach nicht, wie den wirklichen Empirikern, das Organ, das dem νοῦς sämtliche Erkenntnisse zuführt, sondern eine Gedankenwelt für sich, die sich zu dem Wahrgenommenen ebenso verhält, wie der νοῦς zum Gedachten[193]), sofern sich das Denkbare mit dem νοῦς ebenso berührt, wie das Wahrnehmbare mit der αἴσθησις. Die intellektuelle Anschauung hat demnach auch losgelöst von der sinnlichen Erfahrung eine selbständige Existenz. Denn der aristotelische Nus hat ja vorzugsweise das Unsinnliche und Übersinnliche zu seinem Gegenstand, da der Mensch durch denselben befähigt ist, eine unmittelbare Anschauung des Übersinnlichen zu gewinnen.[194]) Diese Zwitterstellung zwischen Empirismus und Idealismus wird auch durch die aristotelische Unterscheidung einer thätigen und leidenden Vernunft nicht überwunden. Der Dualismus, der ja überhaupt das charakteristische Merkmal der aristotelischen Philosophie ist, wird eben auch auf das geistige Gebiet hinübergespielt. Wie es in der körperlichen Welt eine Zweiheit von Form und Materie giebt, so fordert er auch für die

---

[190]) Vgl. Zeller ibid. 190[4].
[191]) Vgl. de an. III, 8, Metaph. XII, 7.
[192]) Anal. post. I, 2, 19 und 25, II, 19.
[193]) Metaph. IX, 10, XII, 7, de an. II, 12 und III, 2.
[194]) Vgl. Zeller II, 2[3], 566 ff.

geistige Welt einen Dualismus von thätigem und leidendem Verstand. Aber daran noch nicht genug, wird der Nus, als Einheit gefaßt, wieder in einen Dualismus zur sinnlichen Erfahrung gebracht, so daß wir thatsächlich zwei Quellen der Erkenntnis besitzen, die je in ihrer Art zuverlässig und giltig sind: die sinnliche Erfahrung und das abstrakte Denken.

Gegen Plato hat der Stagirite freilich die sinnliche Erfahrung gerettet; aber die Brücke zwischen der empirischen Erkenntnis und der Vernunftanschauung hat auch er nicht geschlagen. Viele Jahrhunderte später erst ist der wahre Empirismus vermittelst durchgreifender Umwälzungen in den Naturwissenschaften in gesunde Bahnen geleitet worden. Das scholastische Mittelalter hat sich an den erkenntnistheoretischen Dualismus des Aristoteles angeklammert, ohne ihn auszugleichen oder zu überwinden. Und wenn in der neuern Philosophie der englische Empirismus vielfach beim antiken angesetzt hat, so war es nicht der aristotelische, sondern — wie die nachfolgenden Untersuchungen zeigen werden — neben dem epikureischen namentlich der stoische Empirismus.

Die Erkenntnistheorie der Stoa.

Kapitel I.

Die Stellung der Erkenntnistheorie.

Die Erkenntnistheorie der Stoa hat einen entschieden propädeutischen Charakter und ist somit nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck. Die Stoa ist ebenso weit davon entfernt, die Philosophie gleich den Sophisten mit der Erkenntnistheorie abzuschließen, wie die Erkenntnistheorie aus ihrem System völlig auszuschließen. Einen indirekten Beweis hierfür liefern Herillus und Aristo. Nach Herillus sollte die ganze Philosophie nach der Seite des Wissens hin gravitieren und sich in eine Erkenntnistheorie zuspitzen, so daß Erkennen und Wissen das höchste Gut und den letzten Zweck aller Philosophie repräsentieren sollen.[198]) Umgekehrt wollte Aristo alle Dialektik und Physik als unnützes Spinngewebe aus der Philosophie radikal verbannen,

---

[198]) Vgl. D. L. VII, 165: Ἥριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον, ähnlich VII, 37. Daß er sich mit erkenntnistheoretischen Fragen auch speziell beschäftigt hat, beweist sein Werk: Περὶ ὑπολήψεως, das D. L. VII, 166 citiert. Auch Cic. de fin. II, 13, 43: Herillus autem *ad scientiam omnia revocans* unum quoddam bonum vidit, ähnlich ibid. IV, 14, 36; V, 25, 73; Acad. II, 42, 129. Es war nur konsequent, wenn er nach Stob. I, 918 die κοινωνία τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεοὺς in die ἐπιστήμη verlegt hat, weil diese das Höchste und somit zumeist Gottähnliche ist.

um sich dem einseitigen cynischen Tugendideal um so energischer anzunähern.[196]) Beide extreme Richtungen fanden in der Stoa keinen Widerhall; Herillus und Aristo wurden gleicherweise für Abtrünnige erklärt und aus der Schule ausgeschieden.

Allein auch direkte Belege sind dafür vorhanden, daß schon der Stifter der Stoa der Erkenntnistheorie eine grundlegende Bedeutung und propädeutische Stellung im Rahmen seines Systems eingeräumt hat. Wenn Zeno das richtige logische Denken (ὀρθὸς λόγος) zum Stoff (ὕλη) der Philosophie erhebt und dasselbe definiert als die Erkenntnis der Elemente des Denkens d. h. wie

---

[196]) Aristo stellt den Tugendbegriff in den Vordergrund, Lact. divin. inst. VII, 7, so daß er bedauerte, den Tieren durch seine Reden nicht zur Tugend verhelfen zu können, Plut. maxime cum princip. vir. philos. esse disserendum, cap. I, 4: Ἀρίστων ... εἶπε, καὶ τὰ θηρία λόγων συνιέναι κινητικῶν πρὸς ἀρετήν. Aristo legte daher auf die Dialektik und Physik gar keinen Wert, und nur die Ethik ließ er gelten. Sen. ep. 89: Aristo Chius non tantum supervacuas esse dixit naturalem et rationalem, sed etiam contrarias; moralem quoque, *quam solam reliquerat*, circumcidit; ähnlich D. L. VI, 103, VII, 160; Stob. floril. 80,7; Sext. Emp. M. VII, 12; Euseb. pr. ev. XV, 62, 6. Einige Dinge, sagt Aristo, seien für uns, andere nicht für uns, wieder andere über uns. Für uns ist allein die Ethik: πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά (Stob. floril. 80, 7). Über uns ist die Physik (D. L. VII, 160: λέγων τὸν μὲν (φυσικὸν) εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς), weil sie keine wahre Erkenntnis bietet. Nicht für uns ist die Dialektik, gegen die er am schärfsten zu Felde zieht; sie gleicht dem Kot, der nichts nützt, vielmehr nur den Wanderer hindert (Stob. floril. 82, 11: ἐοικέναι τὴν διαλεκτικὴν τῷ ἐν ταῖς ὁδοῖς πηλῷ); sie ist ein zwar kunstgerecht verschlungenes, aber nutzloses Spinngewebe (Stob. floril. 82, 15: τοῖς τῶν ἀραχνίων ὑφάσμασιν εἴκαζεν, ähnlich D. L. VII, 161 und IV, 18 von Polemo). Die Dialektiker verglich er den Krebsessern, die wenig Fleisch, aber viel Schalen zu Tage fördern (Stob. flor. 82, 7: οἱ ἐν διαλεκτικῇ βαθύνοντες ἐοίκασι καρκίνοις μασωμένοις). Die Dialektik verfolgt ja nur den Zweck, die Menschen vor Irrtum und Täuschung zu bewahren; der Weise aber ist auch ohne Dialektik gegen Täuschung gefeit, D. L. VII, 162: τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι. Weiteres vgl. bei Krische, Forschungen S. 404 ff. und N. Saal, de Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Commentatio, Köln 1852 p. 22 f.

das Denken beschaffen sei und worin die gegenseitige Verbindung der Gedanken bestehe und welche Konsequenzen sich aus dieser Gedankenverbindung ergeben,[197]) so wird man die erkenntnistheoretische Grundlegung seiner Philosophie nicht verkennen dürfen. Auch der Umstand, daß Zeno nach dem ausdrücklichen Zeugnis Plutarchs[198]) seine Schüler zur Pflege der Dialektik angehalten und ermahnt hat, wird uns nur darin bestärken können, daß die Erkenntnistheorie von elementarer Bedeutung für Zeno war. Nur freilich warnte er vor den Auswüchsen einer einseitigen Dia-

[197]) Vgl. Epikt. diss. IV, 8, 12: Τίς οὖν ὕλη τοῦ φιλοσόφου; μὴ τρίβων; οὔ, ἀλλὰ ὁ λόγος. Τί τέλος; μή τι φορεῖν τρίβωνα; οὔ, ἀλλὰ τὸ ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον. Ποῖα θεωρήματα; . . . Ζήνων λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστι, καὶ πῶς ἁρμόττεται πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅσα τούτοις ἀκόλουθά ἐστιν. Aus dieser unbeachtet gebliebenen Stelle ergiebt sich zweierlei. Einerseits wird hieraus klar, daß Zeno den ὀρθὸς λόγος zum Kriterium der Wahrheit erhoben hat, was übrigens, wie wir später nachweisen werden, auch aus Philo, quod omn. prob. liber cap. 14 p. 460 Mang. deutlich erhellt, andererseits beweist diese Stelle, daß es Zeno bei seiner Begründung der Dialektik vorzugsweise auf erkenntnistheoretische Motive ankam.

[198]) Vgl. Plut. St. rep. cap. 8 p. 1034 (Wachsm. fr. dialect. 1): ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς. Wenn Cic. de fin. IV, 4, 9 von den dialektischen Künsten auch sagt: de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, *tamen a Zenone minus multo* quam ab antiquis, so meint er nicht etwa, Zeno habe die Dialektik ganz vernachlässigt oder gar verworfen. Der Sinn jener Worte dürfte vielmehr der sein, daß Z. die Dialektik noch nicht zu einer solchen breit angelegten Disputierkunst ausgebaut hatte, wie später Chrysipp, und darin hat Cicero Recht. Denn die Thatsache, daß Zeno folgende Schriften logischen resp. erkenntnistheoretischen Inhalts verfaßt hat: Περὶ λέξεων, Περὶ οὐσίας, Περὶ σημείων (vgl. Wellmann S. 442 gegen Weygoldt S. 13), Περὶ λόγου und Τεχνικαὶ λύσεις (vgl. D. L. VII, 4, 39, 40 und 134), beweist schlagend, daß der Stifter der Stoa logischen oder vielmehr erkenntnistheoretischen Untersuchungen nicht fern gestanden haben kann. Durch seinen Lehrer Stilpo hatte ja Z. die fein ausgesponnene Dialektik der Megariker ausreichend kennen gelernt; vgl. übrigens Note 690.

lektik, die sich als eigene Kust geriert, indem sie nur leere Haarspaltereien und sophistische Spitzfindigkeiten zu tage fördert. Diese dialektische Kunst vergleicht er einer falschen Waage, mit der man wohl Spreu und Mist, aber keinen Weizen wiegen könne.[199]) Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir dieses wegwerfende Urteil über das müßige Spiel der Dialektiker auf die Megariker beziehen, die Zeno durch die Vermittlung seines Lehrers Stilpo sehr wohl gekannt hat.[200])

Die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Dialektik wird aber nicht bloß von Zeno betont, sondern von allen Stoikern und namentlich von Chrysipp scharf hervorgehoben, so daß man später in diesem nachdrücklichen Voranstellen der Dialektik eine charakteristische Eigenart der Stoa erblickt hat.[201]) Schon aus dieser hervorragenden Stellung, welche die Dialektik bei den Stoikern

---

[199]) Vgl. Stob. floril. 82, 5 (III, 150; fragm. dial. 1. bei Wachsm.): Ζήνων τὰς τῶν διαλεκτικῶν τέχνας εἴκαζε τοῖς εἰκαίοις μέτροις οὐ πυρὸν οὐδ' ἄλλο τι τῶν σπουδαίων μετροῦσιν ἀλλ' ἄχυρα καὶ κόπρια. Diese Notiz liefert erst den richtigen Kommentar zum Bericht Ciceros de fin. IV, 4, 9 (s. vorige Note).

[200]) Vgl. oben Note 133. Stilpo hatte die megarische Dialektik auf die Spitze getrieben und dabei doch eine Wendung zum Cynismus genommen (vgl. Zeller II[3], 212). Die cyische Hinneigung Stilpos zu den Cynikern mag Zeno ebenso angezogen haben, wie ihn die extremen dialektischen Konsequenzen der Megariker abstießen, da er offenbar ein Feind aller extremen Richtungen war, indem er stets das unablässige Bestreben bekundete, die schroffen Gegensätze in der Philosophie zu glätten und zu mildern. Schon Prantl a. a. O. S. 404 weist auf die Verwandtschaft der stoischen Logik mit der megarischen hin.

[201]) Von Chrysipp s. Cic. de fin IV, 4, 9 u. ö. Von späteren Zeugnissen vgl. Augustin. de civ. dei VIII, 7: Stoici, qui cum *vehementer amaverint* sollertiam disputandi, quam *dialecticam* nominant. Im Anschluß an Cic. Top. II, 6, wo den Stoikern vorgeworfen wird, sie hätten zwar die Dialektik stark ausgebaut, aber die Topik vernachlässigt, sagt Boetius Comm. in Cic. Top. lib. I, p. 1045 Migne: Stoici . . . in sola tantum iudicatione consistunt, deque ea praecepta multipliciter dantes, dialecticam nuncupaverunt; Hieron. adv. Rufin. I, 385: quoniam Stoici dialecticam sibi vindicant; Simplic. in Categor. p. 98: μέγα φρονοῦντας ἐπὶ τῇ τῶν λογικῶν ἐξεργασίᾳ.

einnimmt, erhellt zur Genüge, daß sie nicht bloßes Werkzeug ist, wie Ritter will,[202]) sondern ein integrierender Bestandteil der Philosophie. Denn die Stoiker haben zum ersten Male eine strenge Gliederung und scharfe Sonderung der Philosophie energisch gefordert und vorgenommen. Allgemein wird den Stoikern imputiert, sie hätten die „übliche, gebräuchliche Dreiteilung“ der Philosophie einfach übernommen. Seit wann war denn aber diese Einteilung „üblich und gebräuchlich“? Plato hat sie gewiß noch nicht direkt aufgestellt,[203]) ebensowenig Aristoteles. Nur von Xenokrates berichtet uns eine Quelle, er habe diese Dreiteilung, die bei Plato implicite gegeben war, wörtlich gelehrt, und das mag auch seine Richtigkeit haben. Nun soll der Stifter der Stoa allerdings bei Xenokrates[204]) Unterricht genommen haben, so daß er von diesem sehr wohl die Dreiteilung übernommen haben kann. Aber daraus folgt doch nicht, daß diese Dreiteilung vor Zeno allgemein üblich war. Im Gegenteil scheint uns erst Zeno mit voller Entschiedenheit diese Dreiteilung der Philosophie konsequent durchgeführt zu haben, da dies von Xenokrates nur einmal bezeugt ist, während es von Zeno und den Stoikern des öfteren wiederholt wird.[205]) Hat aber Zeno eine solche strenge Gliederung

---

[202]) Ritter III, 520: „Die Logik erscheint nur als Werkzeug für die übrigen Teile der Philosophie.“ Ritter hat eben die schwerer zugängliche Quellenlitteratur nicht ausreichend benutzt, sonst hätte er sich wohl kaum zu dieser Behauptung verstiegen, denn Philop. ad Anal. pr. f. 4a sagt ausdrücklich: ζητητέον πότερον μέρος ἐστὶν ἢ ὄργανον ἡ λογική τε καὶ διαλεκτικὴ πραγματεία τῆς φιλοσοφίας, und kommt zu dem Ergebnis: οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ ἄντικρυς μέρος αὐτὴν ἀπεφαίνοντο, τοῖς ἄλλοις δύο μέρεσι τῆς φιλοσοφίας αὐτὴν ἀντιδιαιροῦντες.

[203]) Vgl. oben Note 157 und Zeller II³, 488² und 863.

[204]) Vgl. Timokrates bei D. L. VII, 2.

[205]) Vgl. D. L VII, 39: Τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μέν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τῶν φυσικῶν; vgl. Sext. M. VII, 16; Cic. de fin. IV, 2; Sen. ep. 89, 9 und 14; diese Einteilung wird auch von Späteren öfter den Stoikern zugeschrieben. Erst seit den Stoikern wurde sie allgemein üblich uhd gebräuchlich. (Danach

der Philosophie nachdrücklich gefordert, dann ist es nicht angängig, seine Dialektik nur als Werkzeug, aber nicht als gesonderten Teil der Philosophie gelten zu lassen. Und wenn es doch heißt, einige Stoiker wollten die Philosophie für ein organisches Ganzes erklären und keinerlei Teile innerhalb desselben zulassen,[206]) so

---

ist auch unsere Bemerkung Bd. I, 66 zu rektifizieren). Daß Zeno der erste war, „der alle auf die Form der Rede und das wissenschaftliche Verfahren bezüglichen Untersuchungen unter dem Namen der Logik zusammenfaßte,“ behauptet Hirzel, de logica Stoicorum p. 4 ff. unter Zustimmung Zellers III^3, 63^2. Hingegen haben wir Hirzels Versuch, Untersuchungen II, S. 170 ff., in der Sechsteilung des Kleanthes eine besondere Eigenart dieses Philosophen zu erblicken, schon Bd. I, 66[95] zurückgewiesen. Jedenfalls ergiebt sich aus dieser Einteilungssucht, die schon Zeno eingeführt hat (πρῶτος διεῖλε), daß die Stoa recht eigentlich zum erstenmal die Philosophie scharf gegliedert und schematisch eingeordnet hat, was ein wichtiges Argument gegen die gleich zu widerlegenden Ausführungen Hirzels abgiebt.

[206]) Vgl. D. L. VII, 40: καὶ οὐδὲν μέρος τοῦ ἑτέρου προκεκρίσθαι (ἀποκεκρίσθαι Cobet), καθά τινες αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά, καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν. Dazu vgl. noch ibid. 39: Ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδωρος τόπους καλεῖ· ὁ δὲ Χρύσιππος εἴδη, ἄλλοι γένη (ἀλλογένη hat der Cod. P., den ich aus den Kollationen, die mir Herr Prof. Diels freundlichst zur Verfügung stellte, kennen gelernt habe). In seiner ausgesprochenen Tendenz, Kleanthes durchaus in einen tiefgreifenden Gegensatz zu Zeno zu bringen, versucht Hirzel, Untersuchungen II, 169—179 die erst angeführte Notiz (D. L. 40) auf Kleanthes zu beziehen und aus derselben herauszulesen, Kleanthes habe im Gegensatz zu Zeno die organische Einheitlichkeit der Philosophie nicht aufgeben wollen und seine Einteilung lediglich für den Lehrgebrauch eingerichtet. Allein gegen die Deutung jener Notiz auf Kleanthes erheben sich schwerwiegende Bedenken. Zunächst stört uns der Plural: καθά τινες αὐτῶν φασιν. Soll hier Kleanthes gemeint sein, wer sind dann die übrigen Stoiker, die gleichfalls die innere Einheitlichkeit und Untrennbarkeit der Philosophie behauptet haben sollen? Vollends spricht gegen Kleanthes der Zusatz: καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν. Daß er in seinem Vortrag die verschiedenen Teile nicht durcheinander gewürfelt hat, beweist ja D. L. 41: ὁ δὲ Κλεάνθης ἓξ μέρη φησί, wonach er ja eine noch schärfere Glie-

können die Häupter der Stoa: Zeno, Kléanthes und Chrysipp keinesfalls darunter verstanden werden. Denn von diesen tonangebenden Führern der Schule ist die Dreiteilung resp. von Kleanthes eine Sechsteilung ausdrücklich bezeugt. Es wäre müßige

---

derung der Philosophie vorgenommen haben soll, als selbst Zeno. Das ἐποίουν bezieht sich eben nicht „auf die Mehrzahl der Stoiker," wie Hirzel S. 174 will, sondern nur auf jene τινές, die keine μέρη der Philosophie zulassen wollten. Zu diesen τινές kann aber Kleanthes unmöglich gehört haben, da er ja selbst ἓξ μέρη, also doppelt so viel wie Zeno unterscheidet. Nun könnte für Hirzel nur noch geltend gemacht werden, daß unmittelbar hinter der Einteilung des Kleanthes die Worte folgen: Ἄλλοι δὲ οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς τῆς φιλοσοφίας· ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς. Hier scheint wirklich zwischen dem λόγος τῆς φιλοσοφίας und αὐτῇ τῆς φιλοσοφίας ein Unterschied gemacht zu werden. Aber wer bürgt uns dafür, daß dieser Nachsatz auf Kleanthes geht? Es ist dies vielmehr trotz der unmittelbaren Nähe sehr unwahrscheinlich, da in dem Bericht über Kleanthes von einem λόγος τῆς φιλοσοφίας gar keine Silbe erwähnt wird. Viel wahrscheinlicher ist es, daß hier der Schluß des Kapitels an die Anfangsworte desselben: τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον anknüpft. Allein in bezug auf das τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον hat Hirzel selbst S. 170[1] den Nachweis geliefert, daß es sich hier nicht bloß um die darstellende Methode, sondern auch wesentlich um den Inhalt der Philosophie handelt, folglich haben wir auch kein Recht, auf das τοῦ λόγου am Schluß des Kapitels einen besonders großen Wert zu legen. Und haben wir in der vorigen Note gezeigt, daß gerade diese systematische Gliederung der Philosophie ein charakteristisches Merkmal der Stoa war, so haben wir durchaus keinen Grund, in der Sechsteilung des Kleanthes eine spezifische Eigenart desselben oder gar eine tiefgehende Abweichung von Zeno zu erblicken, vielmehr liegt die Wahrscheinlichkeit näher, daß der von allen Quellen als treuer Schüler Zenos bezeichnete Kleanthes die von seinem Meister begonnene Gliederung der Philosophie weiter ausgesponnen und zu einer Sechsteilung ausgestaltet hat. Hätte Kleanthes wirklich die innere Einheitlichkeit und Untrennbarkeit der Philosophie wahren wollen, wie Hirzel ihm dies imputiert, so wäre es mindestens eine eigentümliche Inkonsequenz von ihm gewesen, statt der drei Teile Zeno's sich in seinem Vortrage gar einer Sechsteilung zu bedienen. Nun ist noch eine Frage zu erledigen, die den

Arbeit herumzuraten, auf wen sich die obige Notiz bezieht. Am besten würde sie allerdings auf Herillus passen, der ja die Philosophie nur nach der erkenntnistheoretischen Seite hin durchbilden wollte. Allein auf wen jene Notiz auch hinzielen mag, sie paßt weder auf Chrysipp, dem Hirzel sie imputieren will, noch auf ein anderes Schulhaupt der alten Stoa. Stellen doch gerade jene Kommentatoren, die sich am ausführlichsten mit der stoischen Logik beschäftigen, wie Alexander Aphrod. und Philoponus, ganz besonders die Stoiker in einen gewissen Gegensatz zu den Peripatetikern, weil die ersteren die Logik nicht als bloßes Werkzeug (ὄργανον), sondern als gesonderten Teil der Philosophie behandelt haben.[207])

---

springenden Punkt in der Darstellung Hirzels bildet, wer denn sonst jene τινὲς αὐτῶν, die keine Teile in der Philosophie zugeben wollten, sein könnten, wenn nicht Kleanthes. Hirzel, S. 176 streift zwar das Richtige, indem er an Herillus und Aristo denkt; aber gleich darauf verleitet ihn eine Flüchtigkeit, diese richtige Vermutung preiszugeben. Er behauptet nämlich S. 177 ganz apodiktisch; „daß in dem auf Zeno bezüglichen Abschnitt des Diogenes sonst von den Ketzern Ariston und Herillos nicht die Rede ist.“ Ein solcher lapsus dürfte einem so ernsten und tüchtigen Forscher nicht widerfahren! Er hätte sich bloß die Mühe zu nehmen brauchen, eine Seite zurückzuwenden, dann würde er ibid. 37 klar und deutlich folgenden Passus gefunden haben: Ἀρίστων Μιλτιάδους, Χῖος, ὁ τὴν ἀδιαφορίαν εἰσηγησάμενος· Ἥριλλος Καρχηδόνιος ὁ τὴν ἐπιστήμην τέλος εἰπών. Hier ist die Quintessenz der Philosophie jener stoischen Ketzer scharf genug ausgedrückt. Diese beiden Philosophen, die wirklich keine Teile der Philosophie gelten lassen wollten, da Herillus alle Philosophie auf die Dialektik, Aristo auf die Ethik eingeschränkt hat (vgl. oben Note 195 und 196), haben Diogenes sehr wahrscheinlich vorgeschwebt, als er einige Zeilen später von jenen Stoikern sprach, welche die Philosophie ungetrennt behandelten und vortrugen.

[207]) Über Philopon vgl. oben Note 202; Alex. Aphr. ad Anal. pr. f. 2a (Prantl a. a. O. S. 409): οἱ μὲν οὖν μέρος αὐτὴν λέγοντες ἠνέχθησαν ἐπὶ τοῦτο, διότι ὥσπερ περὶ τὰ ἄλλα, ἃ ὁμολογεῖται πρὸς ἁπάντων μέρη φιλοσοφίας εἶναι κτλ.; vgl. Schol. Cod. Par. bei Brandis p. 140b, 3: οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ μέρος αὐτὴν (sc. διαλεκτικὴν) τῆς φιλοσοφίας εἶναι βουλόμενοι κατασκευάζουσιν οὕτως . . . . οὐκ ἀνέχονται δὲ οἱ Στωικοὶ ἀλλὰ δεικ-

Allerdings hat die Stoa bei der Wertschätzung der drei Teile der Philosophie gerade der Logik die unterste Stelle angewiesen. Während sie in der Wertabmessung der beiden übrigen Teile schwankten, ob sie der Ethik, die ja der letzte Endzweck aller Philosophie sein soll, oder der Physik, die wieder den würdigsten Gegenstand der Philosophie behandelt — die Theologie, — den Vorrang einräumen sollen, zweifelten sie keinen Augenblick daran, daß der Logik die unterste, gleichsam dienende Stellung gebührt, weil sie auf jene beiden wichtigeren Bestandteile der Philosophie **vorbereitet**.[208]) Bei den entschieden ethischen und religiösen Neigungen der Stoiker war es eben ganz natürlich, daß sie einer Wissenschaft, deren Gegenstand weder Gott, noch

---

νύουσιν ὅτι οὐδὲ ὄργανόν ἐστι· φασὶ γὰρ ὅτι οὐδεμία τέχνη τὸ οἰκεῖον ὄργανον ποιεῖ.

[208]) Vgl. D. L. VII, 40: Ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι ...... ὧν ἐστι Ζήνων ἐν τῷ περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος. Auch in der Sechsteilung des Kleanthes ibid. 41 nimmt die Dialektik die unterste Stelle ein; vgl. noch Sext. Pyrrh. II, 2: ἄρχονταί γε (οἱ Στωικοὶ) τῆς διδασκαλίας ἀπὸ τοῦ λογικοῦ. Der eigentliche Dialektiker der Stoa — nach Cic. de fin. IV, 4, 9, Acad. pr. II, 29, 93 und de fato cap. 10, 38 — Chrysipp, hat gleichfalls der Logik die unterste Stelle in der Philosophie angewiesen, vgl. Plut. St. rep. p. 1035: ὁ Χρύσιππος οἴεται δεῖν τῶν λογικῶν πρῶτον ἀκροᾶσθαι τοὺς νέους .... πρῶτα μὲν τὰ λογικά, woraus hervorgeht, daß mit der Logik nicht nur wegen ihrer pädagogischen Zweckdienlichkeit (τοὺς νέους), sondern auch darum zu beginnen sei, weil sie zu den beiden übrigen Teilen der Philosophie den Grund legt. Selbst die jüngere Stoa, wie beispielsweise Epiktet, die ja eine ausgesprochene Hinneigung zur Ethik besitzt, betont noch die unbedingte Notwendigkeit der Logik oder Dialektik, so Epiktet I, 1; 6, 8; 17, 26. II, 25 trägt sogar die Überschrift: ἀναγκαῖα τὰ λογικά, wie Epiktet denn überhaupt gegen den Verfall der Wissenschaften eiferte, I, 8 und IV, 9. Allein so warm er auch für eine maßvolle Handhabung der Dialektik eintritt, so pathetisch und gewaltig donnert er gegen die Ausschreitungen jener Afterphilosophen, welche die ganze Philosophie in ein leeres dialektisches Formelwesen auflösen, vgl. Aul. Gell. Noct. Att. I, 2, 17 und 19; Arr. Epict. diss. II, 18, 19; III, 23; IV, 3. Erst Mark Aurel verachtet die Dialektik gänzlich, vgl. I, 7 und 17.

die Tugend ist, keine führende Rolle zuerkennen konnten. Die Logik oder Dialektik war ihnen daher ein philosophisch zwar ebenbürtiger, aber ethisch untergeordneter Teil der Philosophie, weil ihr Inhalt wohl in die höhere Philosophie einführt, aber selbst noch nicht auf die höchsten Fragen und Probleme, als welche ihnen nur metaphysische und ethische galten, gerichtet ist. Hierbei spielt auch ihre durchaus teleologische Weltanschauung mit. Alles in der Welt ist nach festgefugten, unerschütterlichen Zweckbegriffen geordnet. Die Philosophie nun als die Krone der Wissenschaften verfolgte natürlich den höchsten Zweck: die Erklärung von Gott und Tugend. Die Dialektik liefert nun wohl die unteren, unerläßlichen Staffeln zu diesem letzten Zweck, sofern sie durch die Feststellung eines Kriteriums der Wahrheit ein allgemeingültiges Wissen überhaupt ermöglicht; hat man aber diese unteren Stufen hinter sich, dann steigt man erst empor zu dem letzten Zweck aller Forschung, zur Methaphysik und Ethik. Diese Stellung der Dialektik innerhalb der stoischen Philosophie ergiebt sich ebenso ungekünstelt und ungezwungen aus dem geistigen Zusammenhang ihres Systems, wie aus den uns erhaltenen wohl verstandenen, gut gesichteten Zeugnissen. Danach charakterisirt sich aber die stoische Erkenntnistheorie als propädeutische Grundlegung der gesamten Philosophie. Man hat den Stoikern vielfach — so namentlich Prantl — verbohrte Einseitigkeit und flache Borniertheit vorgeworfen, aber sehr mit Unrecht. Wo die Stoiker an alte Lehren angeknüpft haben, traten sie versöhnend und vermittelnd auf; ihr Streben war stets darauf gerichtet, die schroffen Gegensätze abzufeilen und auszugleichen. In der Metaphysik haben sie das „Feuer“ Heraklits zu einem konsequenten Pantheismus umgebildet. In der Erkenntnistheorie halten sie zwischen dem extremen Realismus der Megariker, den Zeno von Stilpo, und dem extremen Nominalismus der Cyniker, den er von Krates überkommen hatte, die richtig abgepaßte Mitte, indem sie zwar einem gesunden Empirismus das Wort reden, aber sich doch nicht zur extremen Leugnung aller Realität der abstrakten Begriffe versteigen. In der Ethik schleifen sie die kantigen Schroffheiten und Unebenheiten des Cynismus ab, um dieselbe dem herrschenden Zeitbewußtsein anzubequemen. Wir

gewahren also kurzum überall eher ein Ausglätten, als ein Verschärfen der Gegensätze, was aber durchaus nicht einem eklektischen Verwischen und Verschmelzen aller Gegensätze gleichkommt. Die Eklektiker lassen z. B. die Lehren des Plato und Aristoteles einfach ineinander aufgehen und verfließen, weil ihnen der weitgreifende Unterschied beider Lehren niemals recht zum Bewußtsein gekommen ist. Die Eklektiker heben also alle Gegensätze in der Philosophie einfach auf, weil sie dieselben nicht verstehen oder nicht ausreichend zu würdigen wissen. Das ist philosophische Impotenz! Anders bei den Stoikern. Hier ist man sich der Gegensätze sehr wohl bewußt. Aber gerade aus diesem Bewußtsein entsprang bei ihnen das erklärliche Bestreben, aus diesen unvereinbar scheinenden Gegensätzen ein mittleres Drittes herauszuheben und auszugestalten. Es ist demnach nicht eigentlich ein Schwanken oder unsicheres Umhertappen, wenn wir die Stoiker bald auf der Seite des groben Empirismus, bald auf der Seite des Spiritualismus antreffen; es liegt hier vielmehr eine geflissentliche Verquickung beider Extreme vor, der das Bestreben zu Grunde liegt, ein neues, eigenartiges Drittes zu kombinieren. Von diesem Gesichtspunkte aus haben wir auch die Stellung aufzufassen, welche die Stoiker der Erkenntnistheorie angewiesen haben. Weder wollten sie mit den Megarikern die Philosophie ausschließlich auf die spintisierende Dialektik beschränken, noch mit den Cynikern den Wert derselben zu Gunsten der Ethik völlig herabdrücken; sie versuchten vielmehr auch hier ein harmonisches Mittleres. Die Dialektik ist demnach eine für sich zwar abgetrennte, aber den übrigen Teilen der Philosophie als unerläßliche propädeutische Einführung vorangehende Wissenschaft. Solchergestalt haben die Stoiker der Erkenntnistheorie jenen Platz eingeräumt, der ihr wirklich gebührt und auch in der neueren Philosophie zugestanden wird. Sie gingen von der richtigen Voraussetzung aus, die ja auch die neure Philosophie teilt, daß jeder metaphysischen Untersuchung zunächst eine Prüfung des eigenen Erkenntnisvermögens vorangehen müsse. Aber man darf bei der bloßen Enkenntnistheorie nicht stehen bleiben, sondern soll von diesem gesicherten Fundament aus das Ganze des philosophischen Gebäudes aufrichten.

Nun haben wir noch zu untersuchen, in welchem Verhältnis die Erkenntnistheorie zu der mit ihr engverbundenen formalen Logik steht. Wir haben bisher von der gesamten Dialektik gesprochen — im Gegensatz zur Rhetorik, mit der sie gemeinschaftlich den Gesamtinhalt des λογικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας bildet. Indes scheinen die Stoiker dem einen Hauptteil der Logik, der Rhetorik, geringere Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, wenngleich sich Zeno Mühe genug gegeben hat, den Unterschied zwischen Rhetorik und Dialektik durch drastische Beispiele recht anschaulich zu machen.[209]) Wichtig war ihnen nur die Dialektik, die sie als die

[209]) Vgl. D. L. VII, 41: Τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν; ebenso Sen. ep. 89, 17: hanc διαλεκτικήν, illam ῥητορικὴν placuit vocari; Soph. ad Hermog. V p. 15 Walz: οἱ δὲ Στωικοὶ ἀντίστροφον τῇ διαλεκτικῇ αὐτὴν (sc. τὴν ῥητορικήν) καλοῦσιν. Wie nun Zeno alles durch ein deutliches Beispiel zu veranschaulichen liebte, so hat er insbesondere das Verhältnis von Dialektik und Rhetorik häufig mit dem der offenen Hand zur geballten Faust zu vergleichen gesucht. Er wollte damit andeuten, daß die Dialektik konzis und gleichsam der Gedankenextrakt ist, dessen flüssige Verdünnung die Rhetorik bildet, Cic. Orat. 32, 113: Zeno .... manu demonstrare solebat, quid inter has artes interesset; nam cum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eius modi esse; cum autem diduxerat et manum dilataverat, palmae illius similem eloquentiam esse dicebat; ähnlich de fin. II, 6, 17; Quintil. inst. or. II, 20, 7; Sext. Emp. M. II, 7: Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐρωτηθείς, ὅτῳ διαφέρει διαλεκτικὴ ῥητορικῆς, συστρέψας τὴν χεῖρα καὶ πάλιν ἐξαπλώσας, ἔφη, τούτῳ· κατὰ μὲν τὴν συστροφὴν τὸ στρογγύλον καὶ βραχὺ τῆς διαλεκτικῆς τάττων ἰδίωμα· διὰ δὲ τῆς ἐξαπλώσεως καὶ ἐκτάσεως τῶν δακτύλων, τὸ πλατὺ τῆς ῥητορικῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος. (Fabricius zur Stelle, führt noch Isidorus II, 23 an.) Übrigens scheint Zeno diesen Vergleich mit der flachen Hand und der Faust sehr bevorzugt zu haben, da er denselben auch auf das Verhältnis der Vorstellung zur κατάληψις angewendet hat, Cic. Acad. II, 47, 145. Indes scheint Zeno die Rhetorik nur spärlich bearbeitet zu haben (Cic. de fin. IV, 3, 7), wenn er sie auch nicht ganz vernachlässigt hat (Quintil. inst. or. IV, 2, 117). Überhaupt hat die Stoa der Rhetorik verhältnismäßig nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet (Boetius Comm. in Cic. Topic. X, 1, 84 und XII, 2, 25), wenn sie es auch nicht unterließ, zahlreiche Defini-

Kunst, gut und wahr zu reden definiert haben, näher noch als die Wissenschaft dessen erklärten, was wahr, falsch oder keines von beiden ist.[210]) Bei ihrem bekannten Schematisieren war es nur natürlich, daß sie die Dialektik in eine Unmenge von Unterabteilungen zerlegt haben, wie uns dies Seneca andeutet, ohne indes diese Unterabteilungen einzeln aufzuführen.[211]) Nun haben aber einige Stoiker die Erkenntnistheorie noch als gleichwertigen Teil der Logik gefordert.[212]) Erinnern wir uns, daß Zeno es war, der die

---

tionen derselben zu geben (gesammelt bei Prantl. a. a. O. S. 413[37], zu welchen Stellen indes noch Sext. Math. II, 6; Quintil. inst. or. II, 15; Cic. de fin. IV, 3, 7 hinzuzufügen sind). In der jüngst erschienenen Schrift Fr. Strillers, de Stoicorum studiis rhetoricis, Breslau 1886, is die Rhetorik der Stoa ausreichend gewürdigt.

[210]) Vgl. Anonym. Proleg. ad Hermog. Rhet. gr. VII, 8 Walz (Prantl S. 413): οἱ Στωικοὶ δὲ τὸ εὖ λέγειν ἔλεγον τὸ ἀληθῆ λέγειν; Alex. Aphrod. Top. 3, 6: οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὁριζόμενοι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν ὁρίζονται; D. L. VII, 42: τὴν διαλεκτικὴν [sc. ἐπιστήμην οὖσαν] τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων· ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων; ebenso ibid. 62 im Namen des Posidonius; Suidas s. v.: Διαλεκτ., was wieder unsere Behauptung (Bd. I, 12[17]) bestätigt, daß Suidas zuweilen bei einem Stichwort eine stoische Definition hinzufügt, ohne sie für stoisch auszugeben; vgl. noch Sext. Math. XI, 187 und Sext. Pyrrh. II, 94 und 247. An dem οὐδετέρων braucht man sich nicht zu stoßen, da diese Einteilung in Falsches, Wahres und Mittleres bei den Stoikern üblich war; hier wird dieses Mittlere das Zweifelhafte bedeuten.

[211]) Vgl. Seneca ep. 89, 17: ingens deinde sequitur utriusque divisio, aber er führt diese Unterabteilungen nicht an.

[212]) Vgl. D. L. VII, 40, 41: Die Logik teilten einige in Rhetorik und Dialektik ... τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὁρικὸν εἶδος, τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων ἔνιοι δὲ τὸ ὁρικὸν περιαιροῦσι (Meibom und Nicolai παραδιαιροῦσι). Wir sehen nicht ein, worin sich τὸ ὁρικὸν εἶδος vom τὸ περὶ κριτηρίων unterscheiden sollen, wie Zeller III[3], 64[2] will, da ja beide zur Erkenntnis der Wahrheit beitragen. Der Unterschied könnte höchstens darin gefunden werden, daß das Kriterium zur Auffindung (εὑρεῖν) verhilft, während die Definition zur endgiltigen Erkenntnis (ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας) hinführt. Ersteres prüft die φαντασία, letztere die ἔννοια, vgl. ibid. 42: Τὸ μὲν οὖν περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων παραλαμ-

Zergliederung der Elemente des Denkens als unerläßliche Vorbedingung des Philosophirens geheischt hat, dann werden wir auch geneigt sein, diese Betonung der Erkenntnistheorie ihm zuzuschreiben, zumal die Sucht nach strenger Einteilung bei Zeno stark ausgeprägt gewesen ist. Andere Stoiker wollten die Erkenntnistheorie nicht als besonderen Teil der Dialektik gelten lassen, verknüpften vielmehr dieselbe mit der formalen Logik, die sie dann gemeinsam unter die Rubrik περὶ τῶν σημαινομένων einordneten.[218]) Erheblich scheint indes diese Differenz

---

βάνουσι πρὸς τὸ τὴν ἀλήθειαν εὑρεῖν (ἐν αὐτῷ γὰρ τὰς τῶν φαντασιῶν διαφορὰς ἀπευθύνουσι) καὶ τὸ ὁρικὸν δὲ ὁμοίως πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας· διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται. Danach scheinen also beide Teile sich mit erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigt zu haben, nur daß das κριτήριον die φαντασία, das ὁρικὸν hingegen die ἔννοια prüft. Diese für die Erkenntnistheorie der Stoa so wichtige Stelle wird uns noch später eingehender beschäftigen. Hier genüge der Hinweis, daß κριτήριον und ὁρικὸν gleicherweise erkenntnistheoretische Fragen behandelt zu haben scheinen. Es ist also sehr wohl möglich, daß beide in einem Abschnitt behandelt wurden, wie der Text des Diogenes andeutet. Wer indes jene τινὲς waren, welche die Erkenntnistheorie als besonderen Teil der Logik einführten, läßt sich schwer entscheiden. Wahrscheinlich hat schon Zeno selbst, der ja das Schematisieren ganz besonders pflegte, dazu gehört. Möglich ist indes auch, daß hier Chrysipp gemeint ist, von dem Petersen, Philosophiae Chrysippeae fundamenta p. 25 folgendes Schema, leider ohne hinreichende Motivierung, aufstellt

λογική

I. περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων — διαλεκτική

διαλεκτική: περὶ σημαινόντων — περὶ σημαινομένων

Freilich haben die Stoiker die Logik mit der Dialektik zuweilen einfach identifiziert, vgl. z. B. Plut. plac. phil. I, 1: λογικὸν δὲ περὶ τὸν λόγον, ὃ καὶ διαλεκτικὸν καλοῦσιν. Allein für unsere Frage ist es ganz nebensächlich, ob man die Erkenntnistheorie in der Stoa als gesonderten Teil oder nur als psychologische Einleitung der Logik behandelt hat: Thatsache ist, daß sie ihr die propädeutische Voraussetzung aller Philosophie war.

[218]) Vgl. D. L. VII, 43: τὴν διαλεκτικὴν διαιρεῖσθαι εἴς τε τὸν περὶ τῶν σημαινομένων καὶ τῆς φωνῆς τόπον und Chrys. ibid. 62: περὶ σημαίνοντα καὶ σημαινόμενα; ebenso Seneca ep. 89, 9. Die Stelle bei Sext.

nicht gewesen zu sein, da sie sich lediglich um die schablonenhafte Einordnung der Erkenntnistheorie unter die Dialektik oder um die Erhebung derselben zu einen besonderen Zweig der logischen Wissenschaft gedreht hat. Jedenfalls stimmten sämtliche Stoiker darin überein, daß die Erkenntnistheorie der formalen Logik gleichsam als psychologische Einleitung vorangehe nmüsse.[214])

Pyrrh. II, 113, die Prantl S. 418 auf die Stoiker bezieht, geht nach Fabricius ibid. nicht auf die ganze Schule. Natürlich haben jene Stoiker, die obiger Einteilung folgten, die Erkenntnistheorie unter die σημαινόμενα eingereiht, da ein Stoiker die Erkenntnistheorie schlechterdings nicht übergehen konnte, wie die folgende Note zeigen wird.

[214]) Steinthal, Gesch. der Sprachwissensch. S. 278 nennt das τὸ ὁρικὸν εἶδος, d. h. die Erkenntnistheorie der Stoa eine „psychologische Einleitung" in ihre Dialektik. Ähnlich sagt Prantl S. 417, die Logik wird durch die sensualistische Erkenntnistheorie psychologisch gestützt. Wir wollen noch durch einige Quellenbelege den Nachweis führen, daß den Stoikern die Erkenntnistheorie zweifelsohne eine propädeutische Bedeutung für das ganze System hatte. Wenn die Stoiker sagen, die Dialektik sei eine Tugend, die alle übrigen in sich schließt, D. L. VII, 46: αὐτὴν δὲ διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς, ja daß der Weise ohne die Dialektik nicht gefeit ist, ibid. 83 und 47: οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφόν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ, so liefert uns schon Cicero de fin. III, 21, 75 den Kommentar, weswegen die Dialektik eine Tugend ist, nämlich weil sie von falschen Meinungen fernhält. Es ist aber klar, daß dies auf die Erkenntnistheorie gemünzt sein muß, denn ihr Kriterium allein ist es, durch welches die Wahrheit erkannt wird: ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, Diocles. Magnes. bei D. L. VII, 49. Stammt doch alle Dialektik in letzter Linie von den Sinneseindrücken, Augustin de civit. dei VIII, 7: etiam ipsi Stoici ... a corporis sensibus eam (sc. dialecticam) ducendum putarunt. Daran nicht genug, haben die Stoiker ausdrücklich erklärt, daß die erkenntnistheoretische Untersuchung jeder Philosophie notwendig vorangehen müsse, Sext. M. VII, 23: πρῶτον γὰρ δεῖν κατησφαλίσθαι τὸν νοῦν εἰς δυσέκκρουστον τῶν παραδιδομένων φυλακήν. ὀχυρωτικὸν δὲ εἶναι τῆς διανοίας τὸν διαλεκτικὸν τόπον; ähnlich Ps. Galen hist. Phil. cap. 3. Ganz besonders beweiskräftig für unsere Behauptung ist endlich Sext. Emp. Pyrrh. II, 2, 13: ἐπεὶ τὰ ἐν τοῖς τρισὶ μέρεσι λεγόμενα κρίσεως χρῄζει καὶ κριτηρίου, ὁ δὲ περὶ κριτηρίου λόγος ἐμπεριέχεσθαι δοκεῖ τῷ λογικῷ μέρει.

War dies aber der Fall, dann ändert auch das äußere Verhältnis der Erkenntnistheorie zur formalen Logik durchaus nichts an der Charakteristik, die wir von der Stellung der Erkenntnistheorie bei den Stoikern entworfen haben. Soll die Erkenntnistheorie, sei es als gesonderte Disziplin, sei es als psychologische Einleitung, der formalen Logik vorangehen und soll andererseits die Dialektik, als die Summe beider, der Physik und Ethik zu Grunde gelegt werden, dann ergiebt sich mit unabweislicher Folgerichtigkeit die Thatsache, daß die Erkenntnistheorie der Stoiker die propädeutische Grundlegung ihres ganzen Systems bildet.

Kapitel II.

Das ἡγεμονικόν oder die „Denkseele".

Die Erkenntnistheorie der Stoa ist wesentlich Psychologie. Man sollte meinen, jede Erkenntnistheorie sei eigentlich nur Psychologie, und thatsächlich verhält sich die erstere in den meisten Systemen nur als ein Derivat oder Absenker der letzteren. Allein Kant hat ein klassisches Muster aufgestellt, wie man eine bis in die feinsten Details durchgeführte Erkenntnistheorie ohne jeden Anlauf zur Psychologie begründen kann; denn Kannts kritische Philosophie, deren scharf zugespitzte Pointe eine erkenntnistheoretische ist, kennt recht eigentlich gar keine Psychologie.[215]) Nach den Stoikern hingegen sind alle Erkenntnisvorgänge rein psychologischer Natur; die rohe Wahrnehmung wie das abstrakte Denken beruhen gleicherweise lediglich auf einem gewissen Verhalten der Denkseele.

Wir wüßten das bekannte stoische ἡγεμονικόν, das die psychologische Grundlegung ihrer Erkenntnistheorie in sich schließt, nicht treffender, als durch „Denkseele" zu übersetzen. Wir verfahren hierbei nicht willkührlich, sondern stützen uns auf einen bisher wenig beachteten, aber unseres Erachtens entscheidend

---

[215]) Vgl. Bd. I, S. 12.

wichtigen Bericht des Sextus, der sich folgendermaßen ausläßt:[216]) Die Stoiker gebrauchen das Wort Seele in doppeltem Sinne, einerseits zur Kennzeichnung des gesamten Seelenlebens, das den ganzen Zusammenhalt (unseres Daseins) bildet, andererseits zur Bezeichnung des herrschenden Teiles in uns. Wenn wir nun sagen,

---

[216]) Vgl. Sext. Emp. Math. VII, 234: φασὶ γὰρ ψυχὴν λέγεσθαι διχῶς· τό τε συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν καὶ κατ' ἰδίαν τὸ ἡγεμονικόν. ὅταν γὰρ εἴπωμεν, συνεστάναι τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ἢ τὸν θάνατον εἶναι χωρισμὸν ψυχῆς ἀπὸ σώματος, ἰδίως καλοῦμεν τὸ ἡγεμονικόν· ὡσαύτως ὅταν διαιρούμενοι φάσκωμεν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχήν, τὰ δὲ περὶ σῶμα, τὰ δὲ ἐκτός, οὐ τὴν ὅλην ψυχὴν ἐμφαίνομεν, ἀλλὰ τὸ ἡγεμονικὸν ταύτης μόριον· περὶ τούτῳ γὰρ τὰ πάθη καὶ τὰ ἀγαθὰ συνίσταται. Hier wird also das ἡγεμονικὸν in einen gewissen Gegensatz zur ψυχή gesetzt, sofern es die Denk- und Empfindungsthätigkeit repräsentiert, während die Seele als Totatilität mehr die physische Existenz des Menschen ermöglicht. Im letzten Grunde freilich fallen die Begriffe ψυχή und ἡγεμονικὸν häufig zusammen (vgl. Bd. I, 126 Note 235), weil ja ψυχή als der weitere, umfassendere Begriff auch das ἡγεμονικὸν in sich schließt und befaßt. Allein die Stoiker gebrauchen nicht ohne Geflissentlichkeit für den leitenden Seelenteil das Bild eines herrschenden Königs (vgl. weiter Note 247). Wie der König der verkürzte Ausdruck des ganzen Staates ist, so repräsentiert das ἡγεμονικὸν das geistige Oberhaupt im Bereich der Seele, da sämtliche Denk- und Empfindungsvorgänge von demselben ausgehen und in ihm zusammenfallen, wie denn auch in einem absolutistischen Staat — um im Bilde zu bleiben — alle Fäden der Regierung in die Hand des Monarchen hineinlaufen. Hirzel a. a. O. S. 777 hat keinen glücklichen Wurf gethan, zweierlei Arten des ἡγεμονικὸν zu unterscheiden, wie wir später sehen werden. Schon das häufig gebrauchte Bild eines Selbstherrschers für ἡγεμονικὸν sollte eine solche Zweiteilung desselben ausschließen. Das Wort ἡγεμονικὸν ist keine stoische Neubildung. Höfer, zur Lehre der Sinneswahrnehmungen etc. Stendal 1872 S. 4 können wir darin nicht beipflichten, daß der Krotoniate Alkmäo diesen Ausdruck zum erstenmal angewendet habe, da an der von ihm citierten Stelle Theophr. de sens. 25 f. der Ausdruck ἡγεμονικὸν nicht vorkommt. Und wenn Plut. plac. phil. V, 17 auch sagt: Ἀλκμαίων τὴν κεφαλήν, ἐν ᾗ ἐστι τὸ ἡγεμονικόν, so spricht Plutarch hier wohl nicht in der Ausdrucksweise Alkmäos, sondern in seiner eigenen, da es erst seit den Stoikern üblich war, vom ἡγεμονικὸν der Seele zu

der Mensch bestehe aus Leib und Seele, oder der Tod sei die Trennung von Leib und Seele, so ist hier unter „Seele" immer das herrschende (ἡγεμονικὸν) gemeint. Ebenso wenn wir zwischen den Gütern unterscheiden und sagen, einige beziehen sich auf die Seele, andere haften am Körper, wieder andere liegen außerhalb desselben, so ist hier nicht etwa die Gesamtseele gemeint, vielmehr nur der herrschende Teil; denn in diesem sind die Affekte und die Güter enthalten. So weit Sextus.

Um diesen Bericht in seiner vollen Bedeutung würdigen zu können, müssen wir uns den Seelenbegriff der Stoa, wenn auch nur in Kürze vergegenwärtigen. Das Pneuma der Weltseele muß in gröberer Verdichtung oder feinerer Verdünnung in jedem Körper vorhanden sein, da es die Form oder, wie die Stoiker sagen, die zusammenhaltende Kraft desselben (συνεκτικὴ δύναμις) bildet. Daher muß denn auch der menschliche Körper zunächst diese zusammen-

---

sprechen. Freilich die Sonne dürften schon die Pythagoreer ἡγεμονικὸν genannt haben, vgl. Theo. Smyrn. de astron. p. 138 ed. Hiller und die Bemerkungen Hillers zur Stelle. Allein jene Berichte, welche vorsokratischen Philosophen den Ausdruck ἡγεμονικὸν im Sinne von ψυχή in den Mund legen, sind wohl nur durch den stoischen Sprachgebrauch dazu veranlaßt worden. So läßt z. B. Plut. plac. phil. IV, 17 den Apolloniaten Diogenes die Wendung τὴν αἴσθησιν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν gebrauchen. Ferner wird von Empedokles gesagt (Plut. Strom. 10): τὸ δὲ ἡγεμονικὸν ... ἐν αἵματι. Auch von Plato wird das ἡγεμ. in erkenntnistheoretischem Sinne erwähnt von Plut. plac. phil. IV, 16 = Stob. I, 53 (Aet. Diels 406), und von den Peripatetikern Stob. I, 50. Aber auch hier ist der Ausdruck natürlich nur auf die Rechnung des Überlieferers zu setzen. Bei Aristoteles freilich finden sich schon Anklänge an eine erkenntnistheoretische Verwendung dieses Ausdrucks, vgl. den Index Aristotel. von Brandis. Aber erst die Stoiker haben diesen Terminus populär gemacht, so daß die meisten späteren Berichterstatter — voran Plutarch, der hierin Aetius gefolgt sein mag — den Ausdruck ἡγεμονικὸν häufig synonym mit νοῦς gebrauchen. Erwähnt sei noch, daß Eucken in seinem vortrefflichen Buch „Geschichte der philosophischen Terminologie" den für die nacharistotelische Philosophie so eminent wichtigen Terminus ἡγεμονικόν, der bei den Skeptikern, Epikureern, Alexandrinern und Neuplatonikern sehr häufig wiederkehrt, ganz übergeht. Vgl. noch weiter Note 219.

haltende Kraft (συνέχον τὴν ὅλην σύγκρισιν) besitzen, ohne welche eben kein Körper existieren kann, und das ist die Gesamtseele, die durch den ganzen Körper verbreitet ist (κρᾶσις δι' ὅλων). Nun besitzt aber der Mensch neben dieser Gesamtseele auch noch eine feinere Ausgestaltung jenes Pneumas der Weltseele, und dieses subtilere Pneuma hat seinen Centralsitz im Herzen. Es ist aber klar, daß zwischen der Gesamtseele (ψυχή) und dieser sublimen Verfeinerung des Pneumas, dem ἡγεμονικόν, kein Wesensunterschied, sondern nur eine Verschiedenheit im Feinheitsgrad obwalten kann. Die Qualität beider ist im letzten Grunde das gleiche Weltseelenpneuma, das von der Gottheit oder dem Urpneuma ausströmt. Es war daher nur erklärlich, daß die Stoiker die Worte ψυχὴ und ἡγεμονικὸν vielfach verwechselten,[217]) da ja beide dieselbe Grundsubstanz haben. Das schließt natürlich nicht aus, daß ψυχὴ der weitere Begriff für ἡγεμονικὸν ist, da jene die ganze Lebensthätigkeit und Existenzmöglichkeit umfaßt, während das ἡγεμονικὸν vorzugsweise die Denkoperation repräsentiert. Zum Denken ist eben nur jene sublime Ausgestaltung des Pneumas qualifiziert, das ein Ausfluß des göttlichen Urpneumas ist und im Herzen seinen centralen Sitz hat. Unser Denken ist indes durch das Leben bedingt und deswegen wird das ἡγεμονικὸν auch als Lebensprinzip aufgefaßt.[218]) Aus dem Leichnam z. B. ist das ἡγεμονικὸν wohl entschwunden und somit ist die Denkfähigkeit desselben aufgehoben, aber ein gewisser Grad von ψυχή, d. h. ein bestimmtes Maß vergröberten Pneumas muß selbst dem Leichnam noch innewohnen, da er noch eine Form hat. Jetzt werden wir Sextus richtig verstehen, wenn er den Stoikern die Ansicht imputiert, der Tod sei eine Trennung des ἡγεμονικὸν und nicht der ψυχὴ vom Körper, weil ψυχή in weiterem Sinne auch für die zusammenhaltende Kraft genommen wird, und diese selbst im Leichnam noch vorhanden sein muß.

Nach alledem dürfte die Bezeichnung „Denkseele“ für ἡγε-

---

[217]) Vgl. Bd. I, S. 126.

[218]) Vgl. Euseb. pr. ev. XV, 20: Ἔχειν δὲ πᾶσαν ψυχὴν ἡγεμονικόν τι ἐν αὐτῇ, ὃ δὴ ζωὴ καὶ αἴσθησίς ἐστι καὶ ὁρμή. Daß die Seele überhaupt den Stoikern als Lebensprinzip galt, haben wir Bd. I, S. 127 gegen Hirzel nachgewiesen.

μονικὸν die treffendste sein, da dessen ganze Thätigkeit ausschließlich im Denken besteht. Freilich wird das Wort ἡγεμονικὸν zuweilen auch auf Tiere und Pflanzen übertragen und angewendet,[219]) weil die Stoiker in ihrem konsequent durchgebildeten Mikrokosmus für jedes organische Einzelwesen ebenso ein ἡγεμονικὸν gefordert haben, wie Gott das ἡγεμ. des Weltalls sein soll. Allein hier wir dieses Wort nur nach der Analogie des Menschen rein äußerlich für das leitende Prinzip in den organischen Einzel-

[219]) Vgl. Bd. I, S. 125 Note 233. Wir haben indes ibid. S. 210 den Nachweis geführt, daß die Stoa einen durchgängigen Mikrokosmus gefordert hat, demzufolge sie sehr häufig metaphysische Begriffe auf die Psychologie und Anthropologie übertragen haben. Der Gedanke ist nicht abzuweisen, daß die Stoa auch den Ausdruck ἡγεμονικόν, den die Pythagoreer auf die Sonne angewendet hatten (s. Note 216), zur Herstellung des Mikrokosmus auf die menschliche Seele übertragen haben. Freilich müßte dann namentlich Kleanthes diesen Terminus zuerst in die Stoa eingeführt und zu allgemeiner Giltigkeit erhoben haben, da gerade er der Sonne mit den Pythagoreern eine leitende Stellung eingeräumt hat. Es ist daher nicht gleichgiltig, daß Kleanthes die Sonne ausdrücklich ἡγεμονικὸν nannte (Euseb. pr. ev. p. 818[a]; Stob. ecl. I, 21. p. 127 Mein.; D. L. VII, 139; Cic. Acad. pr. II, 41, 126; Censorin de die nat. I, 4 p. 75 Jahn). Ja, der Gedankengang des Makrokosmus läßt sich noch ganz deutlich nachweisen D. L. VII, 138 f.: Τὸν δὴ κόσμον οἰκεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν . . . εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς. 'Αλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον . . . δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ. Οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικόν . . . Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον (sc. φησὶ τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου εἶναι). Es fällt hier sehr auf, daß unter den Stoikern, die ein ἡγεμονικὸν der Welt anerkannt haben, gerade Zeno fehlt. In der That ist uns keine Stelle bekannt, die den Ausdruck ἡγεμονικὸν direkt Zeno beilegt. Kleanthes ist also der erste Stoiker, der nachweislich vom ἡγεμονικὸν redet und zwar zunächst von der Sonne als ἡγεμονικὸν der Welt, aber auch schon die Seele als ἡγεμονικὸν bezeichnet hat, vgl. bei Sen. ep. 113, 23 den Streit Chrysipps und des Kleanthes über das principale. Und haben wir Kleanthes als hervorragenden Vertreter des Mikro- und Makrokosmus kennen gelernt (vgl. Bd. I, S. 207 und 213), so werden wir unter Zugrundelegung der oben angeführten Diogenesstelle es sehr begreiflich finden, daß Kleanthes den Terminus

wesen gebraucht, ohne die ursprüngliche Bedeutung von Denkkraft zu besitzen, da ja die Tiere nach stoischer Anschauung am Denken durchaus nicht partizipieren. Der Ausdruck ἡγεμ. für die Denkseele stammt wohl, wie in der Note nachgewiesen ist, von Kleanthes.

Das ἡγεμονικὸν ist also der Brennpunkt aller Denkfunktionen. Diese Thatsache hat aber im Rahmen der stoischen Philosophie eine ungleich größere Tragweite als in irgend einem anderen philosophischen System. Nirgends tritt uns eine solche geschlossene Einheitlichkeit des Seelenlebens entgegen. Hier konzentrieren sich alle psychischen Funktionen um einen Centralpunkt, in dem alle Strahlen menschlicher Thätigkeit zusammenfallen, und dieser Centralpunkt ist das ἡγεμονικόν. Mag nun der Vorwurf des Plutarch, die Stoa habe das ganze Seelenleben auf einen Ort beschränkt, der nur die Größe eines Punktes hat[220]), berechtigt sein oder nicht, so geht doch daraus zur Genüge hervor, welche ausschlaggebende

---

ἡγεμονικόν, den er zuerst auf die Sonne angewendet hatte, auf dem Wege des Mikrokosmus auch auf den menschlichen Geist übertragen hat. Und so hätten wir denn auch den Schöpfer des in Bezug auf die Seele spezifisch stoischen Terminus ἡγεμονικόν, den man bisher als herrenloses Gemeingut der Schule betrachtet hat, in Kleanthes gefunden.

[220]) Vgl. Plut. Comm. not. cap. 45: τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας, πρὸς δὲ ταύταις τὰς τέχνας καὶ τὰς μνήμας πάσας, ἔτι δὲ φαντασίας, καὶ πάθη καὶ ὁρμὰς καὶ συγκαταθέσεις, σώματα ποιουμένους, ἐν μηδενὶ φάναι κεῖσθαι, μηδὲ ὑπάρχειν τόπον τούτοις, ἕνα [δὲ] τὸν ἐν τῇ καρδίᾳ πόρον στιγμιαῖον ἀπολιπεῖν, ὅπου τὸ ἡγεμονικὸν συστέλλουσι τῆς ψυχῆς. Aus dieser wichtigen Stelle erhellt also zunächst, daß alle Fäden des geistigen Lebens im ἡγεμονικὸν zusammenlaufen. Ferner werden wir hier erinnert, daß der ganze Denkvorgang auf rein materialistische Art (σώματα ποιουμένους) zu Stande kommt. Was aber den Vorwurf Plutarchs selbst betrifft, daß die Stoa sämtliche Denkoperationen durch einen feinen, punktgroßen Körper vollziehen läßt, so zeugt dies nur von einem mangelhaften philosophischen Verständnis des Chaeroneers. Denn unter allen Einwänden, die gegen den stoischen Sensualismus erhoben werden können, ist gerade dieser der mindestwertige. Denn soll es auf die Größe des Ortes ankommen, dann würde auch ein größerer Teil des menschlichen Körpers nicht ausreichen, um jene Milliarden von Wahrnehmungen, die der Mensch im Laufe seines Lebens aufnimmt, aufzubewahren. Nicht von der Quantität des

Stellung das ἡγεμονικὸν in der stoischen Psychologie resp. Erkenntnistheorie besaß. Sie begnügten sich nicht damit, den ganzen Denkinhalt auf dasselbe zu übertragen, sondern haben ihm auch die ganze Empfindungsthätigkeit zugeteilt. Hatten Plato und Aristoteles drei gesonderte, mit einander nur lose zusammenhängende Seelenteile unterschieden, um für die vom Verstande unabhängig gedachten Affekte Raum zu gewinnen, so ist in der Stoa die absolute Einheitlichkeit der Seele streng gewahrt, indem das ἡγεμονικὸν auch die Affekte vermittelt. Sollen doch die Begierden nach manchen Stoikern nichts weiter sein als falsche Urteile.[221]) Alle unsere Triebe entspringen ebenso sehr dem ἡγεμονικὸν wie unsere Wahrnehmungen. Werden aber selbst sämtliche Affekte auf das ἡγεμονικὸν zurückgeführt, dann versteht es sich von selbst, daß alle einzelnen Stadien des Denkprozesses erst recht in demselben ihren Knotenpunkt besitzen. Alle Wahrnehmungen[222]), Vorstellungen[223]),

ἡγεμονικόν, sondern nur von seiner Qualität kann es abhängen, ob es alle diese mannigfaltigen und verschieden gearteten Operationen vornehmen kann. Diese Qualität aber erklärt dies sehr wohl, da das ἡγεμονικὸν ein Ausfluß des Urpneumas, also eine feine Ausgestaltung des denkbegabten Gottäthers ist.

[221]) Wir verweisen vorläufig auf Zeller III[3], 226[6]; Heinze, Stoicorum de affectibus doctrina p. 7; Hirzel II, 155 und 462, da wir im letzten Bande, der die Affektenlehre der Stoa behandeln wird, auf diesen Punkt ausführlich zurückkommen werden.

[222]) Vgl. D. L. VII, 52: αἴσθησις δὲ λέγεται κατὰ τοὺς Στωικοὺς τό τε ἀφ' ἡγεμονικοῦ πνεῦμα; Euseb. pr. ev. XV, 20 (Ar. Didym. Diels 471) sagt gar: τὸ ἡγεμονικόν . . . αἴσθησίς ἐστι; Plut. plac. phil. IV, 23 (Aet. Diels 414): τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ; Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 219 Kühn, S. 177 Müller: ἔστι δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται, τὸ κατάρχον αἰσθήσεως; Stob. Ecl. II, 116: αἰσθάνεσθαι μάλιστα τὸ ἡγεμονικόν. Die fünf Sinne sind ja nur ein πνεῦμα νοερὸν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένον, Nemes. de nat. hom. cap. 7 p. 175 Matth., ähnlich Plut. plac. phil. IV, 21 (Aet. Diels 411); D. L. VII, 158; Ps. Galen hist. phil. XIX, 312 ff. K, Chalcid. in Tim. cap. 217 Mull., 220 Wrobel. Nach Plut. plac. phil. IV, 8 (ähnlich Stob. I, 50 und Ps. Galen l. c. p. 302) stammt das gesamte Denken aus dem ἡγεμονικόν, von dem es heißt: τὸ ὄγδοον ἡγεμονικόν, ἀφ' οὗ συνίσταται κτλ.

[223]) Daß die Vorstellung (φαντασία) nur eine τύπωσις oder ἑτεροίωσις

Urteile[224]) und reinen Gedankenoperationen[225]) entstammen in letzter Linie sämtlich diesem herrschenden Teil der Seele oder kurzweg der Denkseele. Dieses Herrschende nimmt daher stets die Gestalt seiner jeweiligen Thätigkeit an[226]), was indes nicht so aufzufassen ist, als ob dieses Herrschende, wenn es sich beispielsweise ein Pferd darstellt, thatsächlich das Bild eines Pferdes repräsentiert, wie dies wohl von scholastischen Philosophen behauptet worden ist.[227]) Diese roh sensualistische Auffassung läßt sich nur bei Kleanthes nachweisen, der die Vorstellung thatsächlich einem Siegelabdruck im Wachs verglichen hat[228]), was ja deutlich be-

---

ἐν ἡγεμονικῷ sei, ist durch zahlreiche Stellen bezeugt, so Sext. Emp. Pyrrh. II, 7: λέγουσι γὰρ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ἡγεμονικῷ, ebenso adv. Mathem. VII, 234 ff., Stob. I, 876 H: τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταυτῷ φαντασίαν, συγκατάθεσιν (s. folgende Note), ὁρμήν, λόγον συνείληφε und ebenso ibid. p. 878: ἐν ἑνὶ δὲ τὰς δυνάμεις εἶναι πλείονας, ὥσπερ ἐν ἡγεμονικῷ, ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας καὶ συγκαταθέσεως καὶ ὁρμῆς καὶ λόγου; D. L. VII, 159: Ἡγεμονικὸν δὲ εἶναι τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίνονται; Plut. plac. phil. IV, 21 (Aet. Diels 410): τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς.

224) Auch das aus der subjektiven Überzeugung hervorgegangene Urteil (συγκατάθεσις) wurde an den meisten der in voriger Note citierten Stellen unter den Operationen des ἡγεμονικὸν mit aufgeführt. Sext. Math. VII, 237 wird die συγκατάθεσις direkt eine ἑτεροίωσις des ἡγεμονικὸν genannt.

225) Inwieweit die reine Verstandeserkenntnis (διάνοια, νοῦς, λογισμὸς) mit dem ἡγεμ. zusammenhängt, werden wir weiter Note 257 und 258 darlegen.

226) Vgl. Sen. ep. 113, 9 und besonders ep. 50, 6: animus accipit *formam.*

227) Einzelne extrem nominalistische Scholastiker gingen thatsächlich so weit zu behaupten, daß unsere Seele bei der Vorstellung eines Pferdes z. B. oder bei der Erinnerung an ein Pferd die Gestalt eines Pferdes annimmt, weil die Seele nur die Form ihrer jedesmaligen Thätigkeit hat.

228) Vgl. Sext. Emp. Pyrrh. II, 70, adv. Mathem. VII, 228, 372, VIII, 401. Weitere Belegstellen und eine sich daran anknüpfende Beleuchtung dieses Punktes werden später folgen, vgl. Note 230.

weist, daß das ἡγεμονικὸν im Moment der Vorstellung genau die Form des vorgestellten Gegenstandes annimmt. Seit Chrysipp scheint jedoch jene Auffassung vorwiegend zum Durchbruch gekommen zu sein, nach welcher das Herrschende seine jeweilige Thätigkeitsform durch eine bestimmte Strömungsart (πνεῦμά πως ἔχον) zum Ausdruck bringt.[229])

Ist nun aber dieses ἡγεμονικὸν so vielvermögend und von so umfassender Tragweite, daß es das Leitmotiv aller menschlichen Thätigkeiten ist, dann drängt sich mit unabweislicher Notwendigkeit die Frage auf: Wo entspringt denn eigentlich dieses wunderbar-geheimnisvolle ἡγεμονικὸν und wie entwickelt es sich? Zur Klarlegung dieser bisher dunkel gebliebenen Seite der stoischen Erkenntnistheorie wird es not thun, die im vorigen Bande ausführlich behandelte Entstehung der Seele nach stoischer Anschauung flüchtig zu streifen. Die Stoiker huldigen bekanntlich einem gewissen Traduzianismus, sofern sie zugeben, daß mit dem Begattungssperma ein Teil der feinen Seelensubstanz des ἡγεμονικὸν auf das Kind übertragen wird. Freilich sind sie weit davon entfernt, aus dieser Voraussetzung mit Plato Konsequenzen im Sinne der Anamnese zu ziehen. Die Seele bringt nichts mit auf die Welt, als die Fähigkeit, Eindrücke in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Bei der Geburt gleicht das ἡγεμονικὸν des Menschen einem unbeschriebenen Blatt Papier, dem (als Anlage) das Streben innewohnt, Eindrücke in sich aufzunehmen, oder, um im Bilde der tabula rasa zu bleiben, in das sich die einzelnen Wahrnehmungen einzeichnen.[230]) Ursprünglich hat also das Kind bei der Geburt

[229]) Vgl. Bd. I, 104, Note 177.

[230]) Vgl. Plut. plac. phil. IV, 11 (Aet. Diels 400): Οἱ Στωϊκοι φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην ἐνεργὸν (denn dies und nicht εὔεργον halten wir für richtig) εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται; ebenso Ps. Galen hist. phil. XIX, 304 Kühn. Wir halten die Lesart ἐνεργὸν für die richtigere, weil das ἡγεμονικὸν κατ' ἐνέργειαν wirksam ist, wie wir Note 239 nachweisen werden. Eines anderen Bildes bediente sich Kleanthes, indem er das ἡγεμονικὸν einer unbeschriebenen Wachstafel verglich, welche die Eindrücke der Wahrnehmungen in sich aufnehme, vgl. Sext. Math. VII, 228: Κλεάνθης

μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν, vgl. noch ibid. Pyrrh. II, 70 adv. Mathem VII, 372 und VIII, 400; D. L. VII, 50; Cic. Acad pr. I, 11: unde postea notiones rerum in animis *imprimerentur* und Acad. II, 27: si in eiusmodi *cera* centum sigilla huc annulo *impressero*; Procl. in Parmenid. Plat. ed. Cousin p. 74: Τὸ δεύτερον τοίνυν ὁ τῆς σφραγῖδος τύπος Στωικῶν ὑποθέσεσι προσήκει ταῖς σωματικῶς λεγούσαις τὰ ποιοῦντα ποιεῖν καὶ τὰ πάσχοντα πάσχειν (vgl. ibid. Fragm. p 364 die lateinische Version); Philo, quod Deus sit immut. I, 9 p. 279 Mang. 406, Pfeiffer: φαντασία δ' ἔστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, ἃ γὰρ εἰσήγαγεν ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων, ὥσπερ δακτύλιός τις ἢ σφραγίς, ἐναπεμάξατο τὸν οἰκεῖον χαρακτῆρα· κηρῷ δὲ ἐοικὼς ὁ νοῦς. Nebenbei bemerkt wird hier die Tendenz dieses häufig wiederkehrenden Bildes klar; es soll nämlich nicht bedeuten, daß das ἡγεμονικὸν sich leidend verhält, sondern es soll die Zuverlässigkeit unserer Sinneswahrnehmung darthun und motivieren. Die Sinne sind eben glaubwürdig, weil sie τὸν οἰκεῖον χαρακτῆρα der Dinge widerspiegeln. Übrigens reproduziert Philo diese von Kleanthes stammende Fassung der tabula rasa recht häufig, so leg. alegg. I, 32 p. 64 Mang., de creatione mundi p. 4 und 38 Mang., de mund. opifi. cap. 59, p. 40 M. Zudem deutet Philo ausdrücklich an, daß diese Lehre von einem älteren Philosophen, offenbar von Kleanthes, herrührt, vgl. quis rer. div. haer. cap. 37, p. 498 M.: Ἡ γὰρ ψυχὴ τὸ κήρινον, ὥς εἶπέ τις τῶν ἀρχαίων; ähnlich de mut nomin. cap. 4 p. 584 M. Die Stelle bei Philo de mundo cap. 4, II, 606 M., die eine wörtliche Reproduktion des angeführten Citates aus quod deus sit immut. und noch einige weitere Bemerkungen enthält, beweist vollends, daß sich Philo in dieser Auffassung ausschließlich auf Kleanthes stützt, da hier nur Kleanthes gemeint sein kann. Auch die Kirchenväter kannten die Stoa von dieser extrem sensualistischen Seite der tabula rasa her, vgl. Boethius, de consol phil. V, 4 p. 850 f. Migne:

Quondam porticus attulit
Obscuros nimium senes,
Qui sensus et imagines
E corporibus extimis
Credant *mentibus imprimi*,
Ut quondam celeri stylo
Mos est aequore *paginae*,
Quae nullas habeat notas
Pressas figere litteras.

Auf die tabula rasa spielt auch an Augustin de civit. dei VIII, 7. Die Wachstafel des Kleanthes führen auch an Chalcid. in Tim. cap. 321 Wrobel; Corn. III, 30; Cic. de orat. II, 354; Quint. XI, 2, 4; Martianus Capella p. 483, 25 ed. Holm. Plotin Enneade IV, 6: τύπου ἐν αὐτῃ γενομένου ἢ γιγνομένου, ὥσπερ ἐν κηρῷ δακτυλίου; vgl. Note 314 Dem widerspricht durchaus nicht eine Nachricht des Gellius, wonach die Lust- und Schmerzgefühle zuerst vom Menschen empfunden werden sollen, Aul. Gell. Noct. Att. XII, 5: Sed quoniam his *primis* sensibus *doloris voluptatis*que, ante consilii et rationis exortum, recens natus homo imbutus est. Es ist dies vielmehr so zu erklären, daß Schmerzgefühl und Lustempfindung die ersten Wahrnehmungen des Kindes ausmachen.

In den Grundzügen war das Bild der tabula rasa freilich schon bei Plato und Aristoteles gegeben, wie Heinze, zur Erkenntnislehre der Stoiker S. 16 und Eucken a. a. O. S. 179 treffend bemerkten, aber diese sensualistische Wendung der tabula rasa, die sie später bei Locke genommen hat, stammt erst unzweifelhaft vom Stoiker Kleanthes. Bei Aristoteles sollte die Wachstafel auf schon vorhandene, nur verwischte Schriftzüge hindeuten. Vgl. auch Freudenthal, die φαντασία bei Aristoteles S. 21. Erst Kleanthes lehrt die tabula rasa im Sinne Lockes, der dieselbe im Essay concerning human understanding, Buch II, cap. 1 (französisch von Coste) so formuliert: Supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une *table rase* (tabula rasa), *vide de tous caractères*, sans aucune idée quelle qu'elle soit. Diese jeden Inhaltes baare tabula rasa ist nicht die aristotelische, sondern die stoische. Daß die tabula rasa auch im Mittelalter Anwendung gefunden hat, wie Prantl, Gesch. der Logik III, 261 nachweist, zeigt uns nur die Kanäle auf, durch welche dieses Bild zu Locke gekommen sein kann, wenn man nicht annehmen will, daß es Locke direkt von den Stoikern übernommen hat. Allein wir sind gar nicht auf diesen Umweg angewiesen, um die Bekanntschaft des Locke mit der tabula rasa der Stoa zu erklären. Bekanntlich machte sich in der zweiten Hälfte des 16. und zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine Bewegung zu Gunsten der nacharistotelischen Schulen geltend. Gassendi (1547—1606) erneuerte den Epikureismus, Montaigne (1533—92) frischte, wenn auch nicht philologisch, so doch in der Tendenz die pyrrhoneische Skepsis auf. Justus Lipsius endlich (1547-1606) gab eine für seine Zeit geradezu klassische Übersicht über die Philosophie der Stoa. Und in der Manuductio ad Stoicam philosophiam (erschienen 1604) S. 89 ff., sowie in der Physiologia

ebensowenig Verstand, wie etwa das Tier[231]), nur mit dem Unterschied, daß die Tiere niemals zum Verstand gelangen, während der Mensch allmählich zur Vernunft kommt, indem sich das aufnahme-

Stoicorum (gleichfalls 1604 erschienen) des Lipsius konnte Locke sehr wohl die Elemente der stoischen Philosophie kennen lernen, da seine Blütezeit erst ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen dieser rudimentären Werke des Lipsius war (Locke wurde bekanntlich 1632 geboren). Auch den ausgezeichneten Kommentar des Salmasius zu Simplicius (erschienen 1640), der ein Exposé der stoischen Philosophie enthielt, sowie die vorzügliche Ausgabe des Mark Aurel von Gattaker (1652 in Cambridge erschienen), wo sich ein ausführliches, quellenmäßiges Eingehen auf die stoische Philosophie vorfindet, konnte Locke sehr wohl gekannt haben. Aber abgesehen von diesen, für Lockes Bildungsgang vielleicht entlegeneren Quellen hatte er doch die im Jahre 1655 zu London erschienene history of Philosophy by Thom. Stanley seinen Studien über die antike Philosophie gewiß zu Grunde gelegt, da sein essay concerning human understanding im Entwurf im Jahre 1670 und in seiner gerundeten Gestalt gar erst 1687 vollendet war. Wie man sieht, liegt der Gedanke gar nicht fern, daß Locke die Stoiker sehr wohl gekannt und, soweit sie in den Rahmen seines Ideenganges hineinpaßten, auch benützt hat, zumal er auch Anhänger des Hobbes war, von dessen Verhältniss zur Stoa Note 233 die Rede sein wird. Wir legen auf das Beispiel der tabula rasa, das Locke sicherlich den Stoikern entnommen hat, noch gar keinen solchen Wert, da die tabula rasa bei Locke, wie Riehl, der philosophische Krizismus und seine Bedeutung etc. S. 23 mit Recht bemerkt, nur Hilfsvorstellung ist. Locke leitete bloß die Abstammung des **Inhalts** aller Begriffe, nicht sämmtliche Vorstellungen von Sinneseindrücken ab, was übrigens bis zu einem gewissen Grade auch von der Stoa gilt. Nur darin unterscheidet sich die Erkenntnistheorie Lockes wesentlich von der stoischen, daß Locke die psychologische oder, wie er sie nennt, physikalische Untersuchung der Seele aus seinem Plane völlig ausgeschlossen hat, während die Erkenntnistheorie der Stoa vorzugsweise Psychologie ist. Schwerwiegender ist die sensualistische **Tendenz**, die Locke mit der Stoa teilt, und bemerkenswert sind auch einzelne sich daraus ergebende Beziehungspunkte, die später aufgezeigt werden sollen.

[231]) Vgl. Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 484 K., 466 M: τὸ μὲν δὴ μὴ χρῆσθαι λογισμῷ μήτε τὰ θηρία μήτε τὰ βρέφη ... ὡμολόγηται; vgl. Bd. I, 93 ff.

fähige leere Blatt seines ἡγεμονικὸν allmählich mit Wahrnehmungen anfüllt und aus diesem alsdann Erkenntnisse hervorgehen.[282]) Man

[282]) Vgl. Jambl. bei Stob. I, 792: οἱ μὲν Στωικοὶ λέγουσιν, μὴ εὐθὺς ἐμφύεσθαι τὸν λόγον, ὕστερον δὲ συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν, περὶ δεκατέσσαρα ἔτη; ebenso D. L. VII, 55: ἥτις ἀπὸ δεκατεσσάρων ἐτῶν τελειοῦται. Die Einteilung in Hebdomaden ist sehr alt und kommt schon bei Hesiod vor. Die völlige geistige Reife brachten sie wohl mit der Pubertät in Verbindung, was daraus erklärlich ist, daß nach ihnen auch die Zeugung ein Akt des ἡγεμονικὸν ist Ob sie sich darin gerade Heraklit angeschlossen haben, wie Schuster a. a. O. S. 178 will, mag dahingestellt bleiben. Seneca hebt diesen Unterschied zwischen Kindheit und Mannbarkeit deutlich hervor, indem er das Dasein der Vernunft daran knüpft, vgl. ep. 118: ille (*infans*) enim irrationalis est, hic (*pubes*) rationalis. Den Zusammenhang der Verstandesreife mit der Pubertät bezeugt auch Galen hist. phil. XIX, 338 K.: Ἡράκλειτος καὶ οἱ Στωικοὶ ἄρχεσθαι ἡμᾶς τῆς τελειότητος περὶ τὸν β' ἑβδομάδα, περὶ ἣν ὁ σπερματικὸς κινεῖται πόρος. Auch Posidon hielt an der Einteilung in Hebdomaden konsequent fest, vgl. Theo Smyrnaeus p. 103 ed. Hiller unten. Nun ist noch eine Schwierigkeit zu beseitigen, die auch Zeller III[3], 75[2] nicht entgangen ist, daß nämlich nach anderen Berichten der λόγος des Menschen schon nach der ersten Hebdomade, also mit dem siebenten Jahre beginnen soll, vgl. Plut. plac. phil. IV, 11 (Aet. Diels 400): ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα, ebenso Ps. Galen h. ph. XIX, 304 K. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich aber, wenn wir uns die Worte genauer ansehen. Es muß nämlich darauf geachtet werden, daß an jenen Stellen, an denen das 14. Lebensjahr als Grenze für die geistige Reife angegeben wird, von einer Vollendung (τελειότης) des Geistes, die durch die Pubertät bedingt ist, die Rede ist, während jene Stellen, die schon die erste Hebdomade als Grenze des Geistes bezeichnen, nur von dem Beginn unserer geistigen Thätigkeit sprechen. Einen deutlichen Kommentar hierzu liefern uns die Placita, die besonders hervorheben, daß wir erst mit 14 Jahren das Bewußtsein des Schönen und Guten, sowie die theoretische Begründung derselben erhalten, Plut. plac. phil. V, 23 (Aet. Diels 434): ἄρχεσθαι τοὺς ἀνθρώπους τῆς τελειότητος περὶ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα, περὶ ἣν ὁ σπερματικὸς κινεῖται ὀρρος (πόρος Galen): . . . περὶ δὲ τὴν δευτέραν ἑβδομάδα ἔννοια γίνεται καλοῦ τε καὶ κακοῦ καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν, was natürlich nicht ausschließt,

sieht hier deutlich die empirisch-sensualistische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Konsequent durchgeführt müßte diese Quintessenz jeder sensualistischen Erkenntnistheorie — als welche der bei den Stoikern häufig wiederkehrende[233]), später von Hobbes und

---

sondern im Gegenteil schon voraussetzt, daß wir mit dem eigentlichen Denken schon früher beginnen, da wir mit 14 Jahren selbst die διδασκαλία καλοῦ τε καὶ κακοῦ erhalten. Jeden Zweifel an unserer Auffassung hebt indes ein Bericht Philo's auf, dessen markante Stellen wir hersetzen, leg. alleg. I, 4, p. 45 Mang.: λογικόν τέ φασιν ἄνθρωπον κατὰ τὴν πρώτην ἑπταετίαν γίγνεσθαι . . . κατὰ δὲ τὴν δευτέραν ἑπταετίαν ἄκρως τελειοῦσθαι . . . περὶ γὰρ τὴν τετταρεσκαιδεκάτην ἡλικίαν τὸ ὅμοιον γεννᾶν δυνάμεθα. Demnach stimmen alle jene Berichte, welche das 7. Lebensjahr als Vernunftgrenze setzen, darin überein, daß nach den Stoikern um diese Zeit das λογικόν anfängt, während die geistige Vollendung, die zu einem selbstständigen Erfassen der Begriffe (ἔννοιαι) erforderlich ist, erst im 14. Jahre eintritt. Somit wären die sich scheinbar widersprechenden Berichte ausgeglichen. Noch ist ein weiterer Widerspruch zu beseitigen, den wir schon Note 230 leise gestreift haben, daß nämlich nach Aul. Gell. Noct. Att. XII, 5 das Kind Schmerz- und Lustgefühle besitzt, noch bevor sich der Verstand entwickelt. Ähnliches berichtet auch Varro fragm. de philos. p. 328 ed. Bipont.: Die voluptas entsteht beim Menschen sine ullo doctrinae adminiculo, sine industria vel arte vivendi . . . *velut naturaliter*. Ähnliches findet sich auch bei Cic. Acad. II, 10, 30, de legib. I, 10. Allein auch hier liegt keine Abweichung vom Sensualismus der Stoa vor. Man beachte wohl, Varro sagt nicht, daß die Lustgefühle in uns naturaliter, sondern nur *velut* naturaliter entstehen. Das beweist zur Genüge, daß hier nicht an ein Angeborensein dieser Gefühle gedacht werden kann. Der Sinn jener Worte läuft vielmehr offenbar darauf hinaus, daß die intensiven Gefühle von Lust und Schmerz die ersten Wahrnehmungen sind, die das ursprünglich gedankenleere Kind gerade wegen ihrer Intensität in sich aufnimmt.

[233]) Es ist bisher wenig beachtet worden, daß schon bei Hobbes sich Anklänge an den stoischen Sensualismus vorfinden, so Physica P. IV § 1: Quidquid homines scimus, a *Phantasmatis* nostris didicimus (φάντασμα ist ein spezifischer Terminus Chrysipps, vgl. Eucken a. a. O. S. 31); Phantasma autem infiniti nullum est, neque enim homo neque ulla alia res, praeterquam quae ipsa infinita sit, infiniti conceptionem

Locke wieder aufgenommene Satz „nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu“ füglich angesehen werden kann — zu einem entschiedenen, energisch ausgebauten Sensualismus und Empirismus führen. Was die Stoiker gehindert hat, diese

---

ullam habere potest. Besonders verweisen wir auf Hobbes, Religio cap. 15 § 14, p. 117 f.: Quidquid enim concipimus finitum est, conceptus nisi finiti non est. Scientia et *intellectus* in nobis nil aliud sunt, quam *suscitatus a rebus externis organa prementibus animi tumultus.* In merkwürdiger Übereinstimmung befindet sich Hobbes mit der von uns zu kennzeichnenden Auffassung der stoischen Lehre von dem Zustandekommen der Vorstellung durch den Tonus der Seele. Wie nach der Stoa das ἡγεμονικὸν sich nicht passiv den Eindrücken gegenüber verhält, sondern ihnen durch seinen Tonus aktiven Widerstand entgegensetzt, wodurch erst die Vorstellung entsteht, so sagt Hobbes Phys. cap. XXV, 2: Sensio est *ab organi sensorii conatu* ad *extra*, qui generatur a *conatu ab objecto versus interna, eoque aliquandiu manente*, per *reactionem factum phantasma*, ähnlich ibid. XXV, 10: In omni sensione rerum externarum *actio* sit et *reactio* mutua id est oppositi sibi invicem conatus duo. Ja, auch ihm ist, wie den Stoikern, das Herz der Ursprung aller Empfindungen, ibid. XXV, 3 und 12. Dieses Herz besitzt eine Widerstandskraft (τόνος) und erzeugt gegen die Wahrnehmungen einen Gegendruck, Leviathan cap. I, 6: unde nascitur *cordis resistentia* et *contrapressio* seu ἀντιτυπία (auch die τύπωσις ist ein stehender stoischer Terminus, Eucken a. a. O.), sive conatus cordis liberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum, qui motus propterea apparet tanquam aliquid externum. Nach alledem ist es ja ganz natürlich, daß der erst von den Stoikern streng formulierte, freilich schon früher von Aristoteles auf den νοῦς παθητικός bezogene Satz: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu in der neueren Philosophie schon bei Hobbes, und nicht erst bei Locke aufgetaucht ist, wie allgemein angenommen wurde. Man hat demnach bei der Beurteilung des Einflusses, den die Stoa auf Locke etwa ausgeübt hat, auch an Hobbes als Bindeglied zu denken, wie denn überhaupt die ganze philosophische Originalität dieses eminent selbständigen Denkers vielfach durch die einseitige Hervorkehrung seiner Staatstheorie verkannt und in den Hintergrund gedrängt worden ist. Auch in der Erkenntnistheorie war Hobbes ein höchst beachtenswerter Vorläufer Lockes, was man mit Unrecht bisher häufig übersehen hat. Es verschlägt hierbei nichts, wenn selbst Hobbes, wie wir nachgewiesen

letzten folgerichtigen Schlüsse zu ziehen, werden wir später sehen. Hier ist es uns vorläufig darum zu thun, das Wesen und die Entstehung des vielgenannten ἡγεμονικὸν zu untersuchen. In bezug auf die Entstehung desselben haben wir gesehen, daß der Keim zu unserer Seele auf dem Wege des Traduzianismus entsteht. Bei der Geburt nimmt der Mensch beim Einatmen der Luft reines Weltseelenpneuma in sich auf, das sich dann mit seinem ursprünglichen Seelenkeim vermischt, indem es diesen durch Fortpflanzung entstandenen, aber durch den Aufenthalt im Uterus allzu warmen Seelenkeim abkühlt und verhärtet, so daß die so entstandene Seelenmischung jene Mitteltemperatur (εὐκρασία) erhält, die für den Fortbestand der Seele unbedingt notwendig ist.[234]) Fertige Erkenntnisse vererben sich bei dieser Fortzeugung der Seele nicht; das ἡγεμονικὸν steht vielmehr bei der Geburt völlig leer und eines jeden Inhaltes bar da. Allein die Fähigkeit, die Energie, Wahrnehmungen zu empfangen und aufzubewahren, ist ihm schon von Anbeginn zu eigen. Daher erklärt es sich, daß sehr oft eine gewisse geistige Verwandtschaft zwischen Eltern und Kindern vorhanden ist, indem sich gewisse Charakterbeschaffenheiten und

---

haben, dem Zuge seiner Zeit folgend — er war mit Gassendi eng befreundet — bei antiken Philosophen angesetzt und gewisse Grundanschauungen der stoischen Erkenntnistheorie entnommen hat. Trotz dieser Anlehnung an antike Muster verbleibt noch genug Originelles und Selbständiges in seiner Erkenntnistheorie.

Um auf den Punkt zurückzukommen, von dem wir ausgegangen sind, setzen wir einige Stellen her, die den Fundamentalsatz des empirischen Sensualismus: nihil est in intellectu etc. in stoischer Formulierung zeigen: Origen. contra Cels. VII, 37, 720b: αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων; Augustin. de civ. dei VIII, 7: posuerunt iudicium veritatis in *sensibus* corporis, eorumque infidis et fallacibus regulis omnia quae discuntur, *metienda esse censuerunt.* Mit der αἴσθησις fängt das Denken an, Plut. pl. phil. IV, 8 und 11; Nemes. de nat. hom. p. 167 Matth. Ohne Wahrnehmung hat der νοῦς keinen Inhalt, Philo de mundi opif. cap. 59 p. 40 Mang., leg. alleg. II, 3, p. 68 Mang., de Cherub. p. 150 Mang. Diese Berichte Philo's tragen sämtlich durch das angefügte Beispiel der tabula rasa ein unverkennbar stoisches Gepräge.

[234]) Vgl. Bd. I, 113—119.

Geisteseigentümlichkeiten von den Eltern auf die Kinder fortpflanzen.[235]) Es ist dies demnach nicht so aufzufassen, als ob von den Eltern schon fertige Vorstellungen und Bilder auf die Kinder übertragen würden; es sind vielmehr nur die Anlagen, die sich fortpflanzen lassen, nicht bestimmte Fähigkeiten. Daß aber Menschen gewisse Veranlagungen mit auf die Welt bringen, die freilich erst durch Erfahrung ausgebildet werden können, mußte selbst Locke eingestehen.[236]) Es war also immer noch ein Festhalten an dem empirischen Prinzip, wenn die Stoa zuzugeben gewillt war, der Mensch bringe gewisse Anlagen fertig mit auf die Welt. Ja, das

---

[235]) Kleanthes bei Nemes. de nat. hom. cap. 2 p. 32 (vgl. Bd. I S. 111 und 165). Wie dies indessen aufzufassen sei, berichtet uns Plut. pl. phil. V, 12 (Aet. Diels 423): Οἱ Στωικοὶ συμπαθείᾳ τῆς διανοίας κατὰ ῥευμάτων εἰσκρίσεις καὶ ἀκτίνων οὐκ εἰδώλων γίνεσθαι τὰς ἄλλων ὁμοιότητας. Die Worte: κατὰ ῥευμάτων εἰσκρίσεις καὶ ἀκτίνων, die verdächtig an Empedokles oder Demokrit anklingen, beanstandet Diels mit Recht. Hingegen paßt es sehr wohl in den Rahmen des stoischen Systems, daß sie keine fertigen Bilder von den Eltern auf die Kinder verpflanzen lassen wollten, zumal wir wissen, daß sie thatsächlich eine geistige Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern zugegeben haben. Nebenbei bemerkt ist es nicht gleichgiltig, daß gerade Kleanthes diese Ähnlichkeit besonders scharf hervorgehoben hat. Wir werden nämlich später den Nachweis führen, daß diese Ähnlichkeit sich durch den Tonusbegriff sehr wohl erklärt. Man erbt eben von den Eltern nicht fertige Vorstellungen, wohl aber die Spannungskraft (τόνος) ihres ἡγεμονικόν. Bedenkt man nun, daß Kleanthes der eigentliche Schöpfer der stoischen Tonuslehre war (vgl. Bd. I, 73, Note 109), dann wird man den Kausalzusammenhang beider Lehren sich sehr leicht erklären können. Nur Kleanthes, der die Tonuslehre in der Stoa recht eigentlich begründet und ausgebaut hatte, konnte unbeschadet seines Sensualismus die kühne Behauptung aufstellen, die Kinder glichen ihren Eltern vielfach πάθεσι, ἔθεσι und διαθέσεσι, oder gar, wie Tertullian sagt (Vgl. Bd. I, 165), auch im *ingenio*, eben weil alle diese Eigenschaften lediglich durch den Tonusgrad bedingt sind und dieser sich sehr wohl verpflanzen kann.

[236]) Vgl. Erdmann, Gesch. d. neueren Philosophie Bd. I, S. 60 ff.; Kuno Fischer, Franz Baco von Verulam S. 417 ff. und besonders dessen Gesch. der neueren Philosophie Bd. II, S. 319 ff.

ἡγεμονικὸν selbst ist nichts weiter als eine Anlage des Menschen zum Denken, d. h. zum Aufnehmen und Verarbeiten von Vorstellungen.

Nachdem wir so die Entstehung und das Wesen des ἡγεμονικὸν auseinandergesetzt haben, sind noch zwei Fragen zu erledigen, deren erschöpfende Beantwortung ein klares Licht auf die stoische Erkenntnistheorie, die bisher leider allgemein recht dürftig und mangelhaft behandelt worden ist, werfen dürften. Die erste und wichtigere der Untersuchungen betrifft die Frage: Verhält sich das ἡγεμονικὸν bei seinen Operationen aktiv oder passiv? Ist diese Denkanlage, die wir mitbringen, ihrer Natur nach wirksam oder leidend? Oder ist sie etwa teils wirksam und teils leidend? Es leuchtet ein, daß die Entscheidung dieser triftigen Punkte von schwerwiegender, tiefeinschneidender Bedeutung für das ganze erkenntnistheoretische System der Stoa ist. Alsdann erhebt sich die Frage: In welchem Verhältnis steht die Vernunft (διάνοια) zu dem ἡγεμονικόν, mit welchem sie recht oft synonym gebraucht wird? Sind beide Worte wirklich ganz gleichbedeutend — was übrigens sehr unwahrscheinlich ist — und wenn nicht, worin liegt der Unterschied beider?

Wenden wir uns zunächst der wichtigeren Untersuchung über die Thätigkeitsart des ἡγεμονικὸν zu, ob diese nämlich aktiver oder passiver Natur sei. Stellen wir vorerst fest, daß die Stoa im ἡγεμονικὸν das Prinzip der Individualität, das Ich gesehen hat.[237]) Nebenbei bemerkt war dies ein bemerkenswerter Fortschritt, da die früheren Philosophen den Sitz der Persönlichkeit unbestimmt gelassen hatten. Nun fragt es sich, ob das Subjekt sich dem wahrgenommenen Objekt gegenüber lediglich rezeptiv verhält, indem es die vorgestellten Eindrücke willenlos auf sich wirken läßt, oder ob dieses Subjekt selbstständige Thätigkeit (ἐνέργεια) besitzt. Wollte man einer polemischen Auslassung des Sextus trauen, dann wäre man geneigt, das ἡγεμονικὸν für etwas rein Passives zu

[237]) Vgl. Galen de plac. Hipp. et Plut. V, 215 K.: οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο (sc. τὸ ἡγεμονικὸν) δεικνύντες, vgl. dazu Macrob. Somn. Scip. II, 12; Mark Aurel X, 38 und XII, 3.

halten, denn er berichtet ausdrücklich, die Stoa habe zugegeben, daß das ἡγεμονικὸν sich leidend verhalte.[238]) Allein wir müssen uns hier die Worte näher ansehen, da es sich nicht um ein Citat aus der Schrift eines Stoikers, sondern um eine Unterstellung des Sextus handelt. Auch sagt Sextus nicht mit apodiktischer Gewißheit, die Stoiker behaupten (λέγουσιν), vielmehr nur, die Stoiker hätten (in der Polemik) zugegeben (δεδώκασιν), daß das ἡγεμονικὸν sich leidend verhalte. Wenn man aber, polemisch in die Enge getrieben, sich zu gewissen Konzessionen herbeiläßt, so beweist dies noch nichts für den ursprünglichen Ausgangspunkt einer Lehre. Auch sagt Sextus nicht, daß sich nach ihnen das ἡγεμονικὸν schlechthin und absolut leidend (πάσχον ἀεὶ) verhalte; der Zusammenhang seiner Worte gestattet vielmehr die Auffassung, daß es nur zuweilen, d. h. unter gewissen Umständen leidend ist. Und da Sextus an jener Stelle gerade gegen die φαντασία καταληπτική der Stoa polemisiert, so liegt der Gedanke nahe, daß die Stoa sich zu dem Zugeständnis veranlaßt gesehen hat, das Zustandekommen einer Vorstellung mit einem gewissen Leiden (κατὰ πεῖσιν) zu verknüpfen. Das ist denn auch leicht erklärlich. Ursprünglich wollten die Stoiker die Seele für reine Thätigkeit erklären, wenn sie die Behauptung aufgestellt haben, die Seele sei immer wirksam und zur Thätigkeit bereit.[239]) Als sie jedoch von ihren erkenntnistheoretischen Antipoden, den Skeptikern, mit denen ja schon der Stifter der Stoa in offener Fehde stand,[240]) darauf aufmerksam gemacht worden sind, daß eine Wahrnehmung ohne einen Anreiz von

---

[238]) Vgl. Sext. Math. VIII, 407: τὸ μὲν οὖν πάσχον ὅτι ἡγεμονικόν ἐστι, δεδώκασιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς φιλόσοφοι.

[239]) Vgl. Sen. de tranqu. an. cap. II, 11: natura enim humanus *animus agilis* est et *pronus* ad motus, denn die Seele ist aus demselben Stoffe, wie die Himmelskörper, Sen. ad Helv. cap. 6, 7: ex illo coelesti spiritu descendit. coelestium autem natura *semper in motu est;* fugit et velocissimo cursu agitur .... *perpetua* eius *agitatio* et aliunde alio commigratio est. Vgl. noch ep. 39, 3: Quemadmodum flamma surgit in rectum .... ita noster animus in motu est, eo mobilior et actuosior, quo vehementior fuerit.

[240]) Schon zwischen Zeno und Arkesilaus spielte sich eine erkenntnistheoretische Polemik ab, vgl. Cic. Acad. I, 12. Nur darin

Außen, ohne ein Affizieren von Seiten des wahrgenommenen Gegenstandes gar nicht zu Stande kommen könne, da mußten sie freilich notgedrungen zugestehen, daß die Wahrnehmung oder Vorstellung von einem gewissen Leiden begleitet ist.[241]) Indes ist hier wohl zu unterscheiden zwischen der Wahrnehmung und dem Herrschenden. Die Wahrnehmung ist nicht das ἡγεμονικὸν selbst, sondern nur ein

stimmten beide Schulhäupter überein, daß der Weise vor Täuschungen gefeit sein müsse, Acad. II, 21, 66.

[241]) Höchst lehrreich und bezeichnend für die Art, wie die Stoa dazu gelangt ist, allmählich ein gewisses Leiden der Seele bei der Aufnahme von Vorstellungen zuzugeben, ist der Abschnitt Sext. Math. VII, 227—245, dessen Gedankengang folgender ist. Ursprünglich hatte Zeno bloß gesagt, die φαντασία sei eine τύπωσις ἐν ψυχῇ. Kleanthes habe dies nun verstanden, sie sei eine τύπωσις, wie ein Siegelring im Wachs, Chrysipp hingegen habe die τύπωσις des Zeno als ἀλλοίωσις gedeutet. Wie die Luft gleichzeitig einen mannigfaltigen Schall wiedergiebt, so auch das ἡγεμονικὸν ἀνάλογόν τι τούτῳ ποιήσεται (Fabricius emendiert dies hier in πείσεται, aber unseres Erachtens unzutreffend, da ja auch die Luft nicht darunter „leidet“, wenn sie verschiedenartigen Schall wiedergiebt). Andere Stoiker verwarfen auch diese Definition Chrysipps und erklärten, die φαντασία unterscheide sich dadurch von den übrigen Gedankenoperationen, daß sie κατὰ πεῖσιν zustande kommt: καὶ γὰρ ἡ ὁρμὴ καὶ ἡ συγκατάθεσις καὶ ἡ κατάληψις ἑτεροιώσεις μὲν εἰσι τοῦ ἡγεμονικοῦ, διαφέρουσι δὲ τῆς φαντασίας· ἡ μὲν γὰρ πεῖσίς τις (man beachte diese vorsichtige Einschränkung) ἦν ἡμετέρα καὶ διάθεσις, αὗται δὲ πολὺ μᾶλλον ἢ ὁρμαὶ ἐνέργειαί τινες ἡμῶν ὑπῆρχον. Daher müsse man τῷ ὅρῳ δεῖν τῆς φαντασίας συνακούειν τὸ κατὰ πεῖσιν. Klarer konnte wohl kaum die genetische Entwicklung dieses stoischen Philosophems veranschaulicht werden, als durch diesen Gedankengang des Sextus. Hier wird offen ausgesprochen, daß die Stoa ursprünglich sämtliche Gedankenoperationen nur κατ' ἐνέργειαν erklären wollte. Als man indes die Stoa wegen dieser Ansicht polemisch ins Gedränge gebracht hatte, ließen sich einzelne spätere Stoiker zu der Konzession herbei, daß die φαντασία, aber auch nur diese, auch κατὰ πεῖσιν entsteht. Allein selbst nach diesen Stoikern kann sich nach dem noch Anzuführenden das ἡγεμονικὸν auch bei der φαντασία nicht rein leidend verhalten, sondern es setzt der Aktion des Objekts seine eigene Reaktion entgegen, wie wir dies Note 235 bei Hobbes gesehen haben.

Absenker oder Ausläufer desselben. Wenn es also selbst feststünde, daß die Vorstellung (φαντασία) durch ein Leiden zu stande kommt, so würde daraus durchaus noch nicht folgen, daß auch das ἡγεμονικὸν selbst sich dabei leidend verhält. Nun wird uns aber das nächste Kapitel deutlich zeigen, daß selbst die Wahrnehmung nicht schlechthin leidend, vielmehr erst durch selbstständiges Wirken entsteht.[242]) Ist dies aber schon bei der bloßen Wahrnehmung der Fall, um wie viel mehr erst beim ἡγεμονικὸν selbst!

Überhaupt halten wir es für einen bedenklichen Mangel der bisherigen Forschung über die Philosophie der Stoa, daß die genetische Entwicklung der Schule, die sich ja zum großen Teil durch ihre scharfe Polemik gegen die Skeptiker in erkenntnistheoretischer und gegen die Epikureer in ethischer Beziehung vollzogen hat, nicht genug beachtet oder doch nicht ausreichend gewürdigt worden ist. Man wirft der Stoa vielfach Widersprüche, Ungereimtheiten und Inkonsequenzen krassester Art vor — so namentlich Prantl — weil in der Schule zuweilen verschiedene, ja geradezu entgegengesetzte erkenntnistheoretische Strömungen unvermittelt nebenhergehen. Es hieße doch aber die einzelnen Stoiker für völlig kopflos, wenn nicht gar für hirnverbrannt erklären, wollte man jedem Einzelnen derselben zutrauen, er habe Entgegengesetztes behauptet. Wären die einzelnen Schulhäupter wirklich so maßlos konfus und verworren gewesen, sich so augenfällig zu widersprechen, dann würden sie wohl kaum jene hohe Achtung bei ihren Zeitgenossen und Nachfolgern gefunden haben, die uns von allen Überlieferungen bestätigt wird. Auch würden die kritisch geschulten, scharf zersetzenden Skeptiker die einzelnen Stoiker wohl kaum ernst genommen oder gar mit Auszeichnung erwähnt haben, wenn dieselben sich wirklich solche philosophische Ungeheuerlichkeiten hätten zu Schulden kommen lassen, wie sie Prantl ihnen imputiert. Es muß vielmehr streng auseinander gehalten werden, was ursprünglicher Ausgangspunkt und was späterer Zusatz oder etwaige Kon-

---

[242]) Wir setzen nur einige markante Beispiele her, D. L. VII, 52: καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται; Nemes. de nat. hom. cap. 7, p. 175 Matth.* Über diesen Punkt vgl. noch Steinthal, Gesch. der Sprachwissensch. S. 284.

zession war. Die hier untersuchte Sextusstelle liefert uns einen drastischen Beleg dazu, wie schief man über die Stoiker urteilen kann, wenn man die uns aufbewahrten, zumeist tendenziös zugespitzen Trümmer ihrer Lehre ohne jede kritische Prüfung als feststehende Fakta acceptiert. Wollte man jenen Sextusbericht wörtlich nehmen, ohne auf den Zusammenhang der Worte zu achten, dann könnte man zu der kühnen Behauptung verleitet werden, die Stoiker hätten das ἡγεμονικὸν als solches für pures Leiden erklärt. Und doch war das gerade Gegenteil der Fall. Wir werden aus einer stattlichen Reihe von unbefangenen Zeugnissen den kaum widerleglichen Nachweis führen, daß das ἡγεμονικὸν durchaus aktiver Natur und daher in ständiger Thätigkeit sei. Vor allem sei darauf hingewiesen, daß Wahrnehmung, Vorstellung, Urteil und Begierde nicht auf das ἡγεμονικὸν einwirken, sondern umgekehrt das ἡγεμονικὸν alle diese Stadien des Denkprozesses selbst erzeugt (τὸ ποιοῦν) und hervorbringt.[243]) Wenn die Stoiker ferner das ἡγεμονικὸν mit einem Polypen vergleichen, der seine Fangarme ausstreckt,[244]) so liegt diesem Bilde, das in mannigfachen Variationen wiederkehrt, doch gewiß der Gedanke einer selbstständigen Aktualität zu grunde. Sollen die sieben Seelenfunktionen ebenso vom ἡγεμονικὸν ausgehen wie die Fangarme der Spinne[245]), dann muß dieses ebenso thätig sein wie die Spinne. Ja, nach einem Bericht des Chalcides sollen die Stoiker die vornehmste Thätigkeit des ἡγεμονικὸν darin erblickt haben, die Sinne zur Thätigkeit anzutreiben,[246]) so daß man es

---

[243]) Vgl. Plut. pl. phil. IV, 21 (Aet. Diels 410): Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς.

[244]) Vgl. Bd. I, 124, Note 231.

[245]) Vgl. Chalcid. in Tim. cap. 217 Mull., 220 Wrobel (von Chrysipp): Sicut *aranea* in medietate cassis omnia filorum tenet pedibus exordia, ut, cum quid ex bestialis plagas incurrerit ex quacumque parte, de proximo sentiat, *sic animae* principale, positum in media sede cordis *sensuum* exordia retinere, ut cum quid nuntiabunt, de proximo recognoscat.

[246]) Vgl. Chalcid. in Tim. l. c.: *sensibus compellendo* ad operandum totaque anima sensus, qui sunt eius officia, velut ramos ex principali

wohl auch als den Beherrscher der Sinne bezeichnet hat.[247]) Auch fehlt es nicht an Wendungen, die den Denkprozeß direkt als ἐνέργεια bezeichnen.[248]) Daß schon Zeno das ἡγεμονικὸν als pure Thätigkeit begriffen hat, beweist sein Vergleich des Denkvorgangs mit der geballten Faust, wo das Bild energischer Thätigkeit vorschwebt.[249]) Und weil der Stifter der Stoa schon die Denkseele als Energie d. h. als selbstständige Thätigkeit aufgefaßt hat, läßt sich mit annähernder Sicherheit schließen, daß diese Anschauung die grundlegende der stoischen Erkenntnistheorie gewesen ist. Hätte doch Zeno, der die Seele als Selbstbewegung definiert hatte, dieselbe unmöglich für ein rein Leidendes halten können, ohne eine arge Inkonsequenz zu begehen! Und wenn sich nun doch einzelne Berichte vorfinden, die darauf hindeuten, daß die Vorstellung z. B., die ja auch in den Bereich des ἡγεμονικὸν fällt, doch auch κατὰ πεῖσιν zustande kommt, so belehrt uns eine Bemerkung des Sextus, wie wir uns diese spätere Wandlung zu erklären haben. Die Gegenfüßler der Stoiker machten ihnen nämlich den Vorwurf, wie sie denn noch zwischen Vorstellung und Urteil unterscheiden könnten, da doch beide gleicherweise ἑτεροιώσεις περὶ τὸ ἡγεμονικὸν seien. Erst daraufhin verstanden sie sich dazu, den Unterschied geltend zu machen, daß wohl die φαντασία κατὰ πεῖσιν zustande komme, während die übrigen Thätigkeiten des ἡγεμονικὸν (συγκατάθεσις, κατάληψις und ὁρμή) gleichwohl κατ' ἐνέργειαν zu erklären seien. Und thatsächlich knüpfen auch alle jene Be-

---

parte illa *tanquam trabe* futuros eorum quae sentiunt nuntios, ipsa de iis quae nuntiaverint *iudicat ut rex.*

[247]) Vgl. Galen de plac. Hipp. et Plut. V, 219 K., 137 M.: ἔστι δὲ τὸ ἡγεμονικόν, ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται, τὸ κατάρχον αἰσθήσεώς τε καὶ ὁρμῆς vgl. hierzu die Schlußworte des Chalcides aus voriger Note.

[248]) Vgl. Stob. I, 50=Plut. pl. phil. IV, 8 (Aet. Diels 394): ἥτε γὰρ ἕξις καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια . . . καὶ αὐτὸ τὸ ἡγεμονικόν; ebenso Ps. Galen h. ph. XIX, 302 K. Man vgl. damit noch Note 239 und 242.

[249]) Vgl. Cic. Acad. II, 47, 145: Nam quum extensis digitis manum ostenderat, visum inquiebat, huiusmodi est. Deinde, quum paullum digitos constrixerat, assensus huiusmodi. Tum quum *plane* compresserat, *pugnumque* fecerat, comprehensionem illam esse dicebat.

richte, die von einem Zustandekommen des Denkprozesses κατὰ πεῖσιν sprechen, an diese ἑτεροίωσις (die von Chrysipp stammt)[250]) an.

Nunmehr können wir genau den Gang verfolgen, den diese Frage nach der ἐνέργεια des ἡγεμονικὸν in der Entwicklung der stoischen Erkenntnistheorie genommen hat. Von Hause aus waren die Stoiker entschieden der Überzeugung, daß die Denkseele aus purer Thätigkeit besteht, da sie in steter Selbstbewegung ist. Und wenn Zeno die Vorstellung (φαντασία) als einen Abdruck (τύπωσις) in der Seele bezeichnete, so dachte er dabei mehr an das thätige Insichaufnehmen (wie aus dem angeführten Beispiel der Faust erhellt), als an eine leidende Einwirkung. Erst als spätere Stoiker, voran Chrysipp, diesen Eindruck als eine Veränderung (ἀλλοίωσις) des ἡγεμονικὸν erklären wollten, um den rohen Sensualismus ihrer Vorgänger zu sublimieren, da machte man gegen sie den Einwurf geltend, daß eine Veränderung des Herrschenden auch ein Leiden desselben bedinge. Jetzt erst ließ man sich zu der Konzession herbei, wenigstens die Vorstellung für ein Leiden zu erklären, fügte aber nachdrücklichst hinzu, daß darum das ἡγεμονικὸν als solches in seinen übrigen Operationen nach wie vor selbstthätig sei. Das Resultat unserer Untersuchung gipfelt also in dem Satz: Sämtlichen Stoikern galt es als grundlegende Voraussetzung, daß das ἡγεμονικὸν als solches, d. h. die Denkseele oder die geistige Persönlichkeit des Subjekts sich den Außendingen gegenüber nicht leidend verhalte, daß sie vielmehr die Vorgänge der Außenwelt durch selbstthätige Kraft mit Energie ergreift und sodann selbstständig verarbeitet. Und haben wir das ἡγεμονικὸν als die geistige Anlage erklärt, die der Mensch mit

---

[250]) Vgl. oben Note 241. Sextus, der die φαντασία der Stoa κατὰ πεῖσιν erklärt, berichtet dies nur von solchen Stoikern, die nach Chrysipp gelebt und dessen Definition der τύπωσις als ἑτεροίωσις erweitert haben. Da nun andere Schriftsteller diesen Bericht nicht wesentlich unterstützen, so dürfte uns wohl in vollem Umfange der Beweis gelungen sein, daß das ἡγεμονικὸν der Stoa lediglich thätig gedacht werden müsse. Welche schwerwiegenden Konsequenzen sich aus dieser Thatsache für die Erklärung der vielumstrittenen φαντασία καταληπτική ergeben, werden wir später sehen.

auf die Welt bringt, so ist diese Anlage keine bloß passive, die alle Eindrücke ohne Widerstand auf sich wirken läßt, sondern eine eminent aktive, sofern sie die sich ihr aufdrängenden Eindrücke freiwillig aufnimmt und selbstthätig zerlegt und zergliedert.

Es erübrigt nunmehr noch die Frage, worin diese Energie des ἡγεμονικὸν bestehe und woher sie stamme. Hier müssen wir wieder etwas weiter ausholen. Im metaphysischen Teil unserer „Psychologie der Stoa“ (Bd. I, S. 31 ff., 37 u. ö.) haben wir auf die entscheidende Wichtigkeit des Tonusbegriffs hingewiesen. Wir haben dort ausgeführt, daß nach den Stoikern jede Eigenschaft oder Beschaffenheit eines Dinges lediglich durch die Strömung oder Spannung (τόνος) des ihm innewohnenden Pneumas bestimmt und bedingt ist. Der höchste Spannungsgrad haftet natürlich dem Urpneuma an, dessen Ausfluß die Weltseele ist, die das ganze Weltall durchdringt. Danach kommt der Tonus dem Begriff der Kraft ungemein nahe. In der menschlichen Seele, die ja ein reiner Ausfluß der gottentströmten Weltseele ist, muß demnach ein verhältnismäßig hoher Tonusgrad vorhanden sein. Denn je feiner das Pneuma, desto stärker ist der Tonus desselben. Im ἡγεμονικὸν also als der feinsten Ausgestaltung des Seelenpneumas ist der Tonusgrad naturgemäß ein relativ bedeutender. **Und hier, in diesem Tonus des ἡγεμονικὸν, haben wir die Energie desselben zu suchen.** Nicht umsonst legen die Stoiker auf die εὐτονία der Seele ein so großes Gewicht, so daß sie von derselben das so wichtige Urteil abhängig machen.[251]) Seneca spricht es sogar

[251]) So namentlich Chrysipp bei Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 403 K., 376 M.: Χρύσιππος οὐχ ἅπαξ ἢ δίς, ἀλλὰ κάνυ πολλάκις αὐτὸς ὁμολογεῖ δύναμίν τινα ἑτέραν εἶναι τῆς λογικῆς ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων αἰτίαν τῶν παθῶν, ἔνεστιν ἡμῖν ἐκ τῶν τοιούτων καταμαθεῖν, ἐν οἷς αἰτιᾶται τῶν πραττομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς· οὕτω γὰρ αὐτὰς ὀνομάζει, καθάπερ γε καὶ τἀναντία τὸ μὲν εὐτονίαν, τὸ δὲ ἰσχύν .... ὥσπερ γε καὶ ὧν κατορθοῦσιν ἡ ὀρθὴ κρίσις ἐξηγεῖται μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας .... ἡ εὐτονία ῥώμη τε καὶ ἀρετὴ δυνάμεως ἑτέρας παρὰ τὴν λογικήν, ἣν αὐτὸς ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τόνον; ibid. 404 K., 378 M. (wörtliches Exzerpt aus Chrysipp): ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λέγεται τόνος εὐτονία καὶ ἀτονία.

unumwunden aus, daß der Tonus es ist, der unser Denken in Bewegung setzt.[252]) Ohne Tonus kommt keine Wahrnehmung zu stande; der Sehakt beispielsweise geht nur durch den Tonus des vom ἡγεμ. ausgehenden Pneumas vor sich.[253]) Die Vorstellung (φαντασία) ist noch in erhöhtem Maße auf die Spannung des Tonus angewiesen[254]), da nur diejenige Vorstellung auf Wahrheit Anspruch machen kann, die mit einer großen, durch den Tonus be-

---

[252]) Sen. nat. quaest. II, 4 und 6: Quid enim est aliud, quod teneret illa, quam spiritus? Quid est aliud, quo animus noster agitetur? *Quis est illi motus nisi intentio?* Vgl. noch ep. 66 passim und insbesondere 66, 12: in altero *remissa* et laeta, in altero pugnax et *intenta*; ep. 99, 15: animum *contrahi*; ep. 108, 2: quo plus recipit animus, hoc se magis *laxat*. Hier sei die Bemerkung eingeschaltet, daß der Ausdruck τόνος, den wir Bd. I, 30, Note 37 bis auf den Stoiker Diogenes zurückverfolgt haben, wahrscheinlich schon Hippokrates angehört, der ihn synonym mit νεῦρον gebraucht hat, vgl. Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 205 K., 162 M.: εἰ γοῦν οὕτως ὀνομάζειν ἐθέλοις, ὡς Ἱπποκράτης ὠνόμαζε, τὸ μὲν αἴσθησίν τε καὶ κίνησιν παρέχον ἤτοι νεῦρον ἢ τόνον, ἄμφω γὰρ αὐτὸ προσαγορεύει, τὸ δὲ ἀναίσθητον σύνδεσμον, εἰς ὃ δὲ ὁ μῦς τελευτᾷ, τένοντα κτλ. Es ist dies um so wichtiger, als auch Hippokrates nach diesem Bericht dem Tonus eine erkenntnistheoretische Bedeutung beigelegt hätte. Da nun Galen für Hippokrates Lehren gewiß ein guter Gewährsmann ist, so hätten wir hier für den weitausgedehnten stoischen Tonusbegriff die Primärquelle gefunden. Im übrigen hat schon Galen, Meth. med. X, 15 Kühn auf die Abhängigkeit der Stoa von Hippokrates hingewiesen: κατὰ τοὺς ἐκ τῆς Στοᾶς ἡ Ἱπποκράτους νικᾷ φυσιολογία. Und so hätten wir wieder zu den schon Bd. I, S. 46 und 132, Note 252 aufgezählten Berührungspunkten zwischen der Stoa und den hippokratischen Medizinern einen neuen hinzugefügt, der ganz besonders dazu angethan sein dürfte, den von uns behaupteten geistigen Zusammenhang zu erhärten.

[253]) Vgl. Chalcid. in Tim. cap. 237 Wrobel: Stoici vero videndi causam in *nativi spiritus intentione* constituunt.

[254]) Die κατάληψις der φαντασία besteht gerade in der Stärke ihres Tonus, vgl. Sext. M. VII, 408: κατὰ τὸ ἐναργὲς· καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται; ibid. 258: αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτική (s. dazu die Bemerkung des Fabricius); vgl. noch Cic. Acad. I, 11 und Acad. II, 10; Plotin Enneade IV, 4, 2.

dingten Energie auftritt. Alles Urteilen und Handeln hängt also in letzter Linie nur vom Tonusgrad des ἡγεμονικὸν ab.[255]) Ja, die Stoiker haben die Konsequenz so weit getrieben, auch die Affekte auf den Tonus zurückzuführen. Sämmtliche πάθη sind nur Ausdehnungen oder Zusammenziehungen der Denkseele. Freude und Trauer beruhen nur auf einer Spannung des ἡγεμονικόν.[256]) Aus allen diesen Zeugnissen ergiebt sich nun mit Evidenz, daß der τόνος die Energie des ἡγεμονικὸν ausmacht. Aus dieser Thatsache erklärt sich der Widerspruch, daß die Stoiker als ausgesprochene Sensualisten doch dieser geistigen Anlage, dem ἡγεμ. einen so hohen Wert beigelegt haben. In dem Tonus des Leitenden liegt eben ein Teil der göttlichen Erkenntniskraft, und deswegen verhält sich der menschliche Geist von vorneherein nicht passiv abwartend, bis sich ihm Wahrnehmungen aufdrängen, sondern er beginnt gleich durch seinen Tonus aggressiv zur Außenwelt vorzudringen und die Wahrnehmungen aufzusuchen, um dieselben später zu analysiren und zu prüfen. Daraus erklärt sich ferner die geistige Ähnlichkeit zwischen Eltern und Kindern, welche auch die Stoiker, wie wir gesehen haben, nicht leugnen konnten. Diese Ähnlichkeit hat den späteren konsequenten Sensualisten viel zu schaffen gemacht. Nach unserer Auffassung des stoischen ἡγεμονικὸν fallen alle Bedenken hinweg und die früher aufgeworfenen Schwierigkeiten sind gehoben. Denn was die Eltern auf ihre Kinder verpflanzen, ist wohl nur die Anlage, die Möglichkeit zum

---

[255]) Vgl. Stob. II, 110: ὥσπερ ἡ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή. Über den Tonusbegriff überhaupt vgl. Zeller III^{3}, 119^{2} und 236^{6} und uns. Psychologie S. 31, 37 u. ö.

[256]) Vgl. Ravaisson, mémoire sur le stoïcisme p. 33, wo diese Behauptung indes mangelhaft begründet erscheint. Es seien daher einige Stützpunkte für diese Ansicht angeführt, die es unzweifelhaft machen, daß auch die πάθη lediglich auf dem τόνος der Seele beruhen. Cic. de fin. III, 10, 35 nennt die ἡδονή im Namen der Stoa eine animi *elationem* voluntariam; ferner Tusc. quaest. IV, 7, 14: Est ergo aegritudo (=λύπη) opinio recens mali praesentis, in quo *demitti contrahique animo* rectum esse videatur; ähnliches Tusc. quaest. IV, 6, 13 von der ἡδονή.

Denken oder die Denkseele. Mit ihrem Sperma verpflanzen die Eltern aber auch den Tonusgehalt ihres Seelenpneumas, der nunmehr auf das Kind übergeht. Besitzt aber das Kind in seinem ἡγεμονικὸν denselben Spannungsgrad, wie sein Vater, so ist nichts natürlicher, als daß sich später eine gewisse Ähnlichkeit in der Charakterbeschaffenheit und geistigen Eigentümlichkeit von Vater und Kind ergiebt. Denn da beide so ziemlich den gleichen Tonus besitzen und da ferner alle Gedankenoperationen lediglich durch diesen Tonus bedingt sind, so ist nichts natürlicher, als daß bei gleichen Voraussetzungen auch gleiche Folgen eintreten, d. h. daß die Kinder häufig eine ähnliche Denkweise erhalten, wie die Eltern. Freilich ist die Verschiedenheit des Denkens unter den Menschen noch leichter durch den Tonus erklärt. Wenn zwei Menschen bei der gleichen Wahrnehmung Verschiedenes empfinden, so liegt das einfach an der Verschiedenheit des Spannungsgrades, mit welchem sie das Ding wahrgenommen haben. Und so läßt sich die bunte Mannigfaltigkeit der Anschauungen, die unter den Menschen herrscht, stets auf den veränderten Spannungsgrad derselben zurückführen. Ja noch mehr. Selbst die skeptischen Skrupel, daß dieselbe Person zu verschiedenen Zeiten die gleiche Wahrnehmung verschieden empfindet, läßt sich durch den stoischen Tonus, dessen Übertragung auf die Erkenntnistheorie wir nachgewiesen haben, sehr leicht dadurch beseitigen, daß man annimmt, der Spannungsgrad der Wahrnehmungen jener Person sei ein verschiedener gewesen. Und so sehen wir denn, wie die Definition des stoischen ἡγεμονικὸν in Verbindung mit dem Nachweis des Tonusbegriffs auf erkenntnistheoretischem Gebiet von tief einscheidender Wichtigkeit für die Klarlegung der bisher ziemlich dunkel gebliebenen stoischen Erkenntnistheorie ist.

Noch haben wir das Verhältnis des ἡγεμονικὸν zur διάνοια kurz zu erwähnen. Bald wird der Verstand (διάνοια) als eine besondere Funktion des ἡγεμονικὸν bezeichnet[257]), bald wieder mit demselben

---

257) Vgl. Stob. Ekl. I, 876 H.: Ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταὐτῷ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμήν, λόγον συνείληφε. Man sieht also, daß hier der λόγος als ein Teil des ἡγεμονικὸν angesehen wird;

schlechthin identifiziert.[258]) Es ist dies ein scheinbarer Widerspruch, aber eben nur ein scheinbarer. Das ἡγεμονικὸν umfaßt eben die Gesamtheit der psychischen Funktionen und somit auch die διάνοια. Sofern aber alle Denkprozesse in letzter Linie in der διάνοια kulminieren, kann man das ἡγεμονικὸν auch als die διάνοια par excellence bezeichnen. Aber im Grunde genommen ist die διάνοια nur eine, und zwar die vornehmste Seite des ἡγεμονικόν. Denn wäre die διάνοια wirklich identisch mit dem ἡγεμονικόν, dann müßte auch die αἴσθησις mit der διάνοια gleichbedeutend sein, da ja αἴσθησις und ἡγεμονικὸν sehr oft in eine Linie gestellt werden. Allein wir finden niemals die αἴσθησις mit der διάνοια als gleichwertig zusammengestellt, sie werden vielmehr durchweg als verschiedene Stufen der Erkenntnis oder als verschiedene Seiten des ἡγεμονικὸν bezeichnet. Und so lassen sich eben alle Widersprüche

---

ebenso ibid. 878. Gerade dieser Bericht des Stobaeus stellt so recht das Verhältnis des ἡγεμονικὸν zum λόγος klar. Wie der Apfel, sagt Stobaeus, Süßigkeit und Wohlgeschmack in sich vereint, so hat das ἡγεμονικὸν vier Eigenschaften und darunter den λόγος. Danach ist eben der λόγος nur eine von den Thätigkeiten oder Eigenschaften des ἡγεμονικόν. Wenn daher zuweilen λόγος oder διάνοια an die Stelle des ἡγεμονικὸν tritt, so ist dies nur als pars pro toto zu fassen. So spricht denn auch Sext. Math. VII, 232 von der διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ. Auch heißt bei D. L. VII, 110 der Hauptteil der Seele nicht, wie sonst ἡγεμονικόν, sondern διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια und ibid. 157: λογιστικόν, also wieder nicht ἡγεμονικόν, wohl weil dieser Name der weitgehende ist und alle acht Seelenthätigkeiten umfaßt.

[258]) Hierher gehören zunächst jene Stellen (Plut plac. phil. IV, 4=Ps. Galen p. 302 K.), wo der achte und oberste Seelenteil: τὸ ὄγδοον ἡγεμονικὸν heißt. Nach Cic. nat. deor. II, 11 ist das ἡγεμονικὸν dasselbe, was die Alten νοῦς nannten (vgl. Bd. I, 124, Note. 230). Ferner werden ἡγεμονικὸν und διάνοια schlechthin identifiziert Stob. Ekl. II, 116: τὸ ἡγεμονικὸν μέρος αὐτῆς, ὃ δὴ καλεῖται διάνοια; ebenso Plut. pl. phil. IV, 21 (Aet. Diels 410): τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος (εἶναι) τὸ ἡγεμονικόν . . . καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν. Indes ist zu beachten, daß nach den Stoikern der νοῦς nur der ἰδίως ποιὸν der Gesamtseele ist, vgl. Simplic. in Arist. de an. III, 2, p. 428 (ed. Hayduck der Akademie-Ausgabe): καθ' ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν.

beseitigen, wenn wir annehmen, das ἡγεμονικὸν als Denkseele umfasse die Totalität der geistigen Prozesse. Da indes sämtliche geistigen Prozesse sich in der διάνοια widerspiegeln, so kann man die διάνοια auch als das ἡγεμονικὸν κατ' ἐξοχὴν bezeichnen.

III.

Die Wahrnehmung (αἴσθησις).

Die Lehre von den Wahrnehmungen bildet den Kern jeder empirischen Erkenntnistheorie. Von der Entscheidung der Fragen, welche Beschaffenheit und Bedeutung, welchen Umfang und Erkenntniswert die Wahrnehmungen haben, hängt die Fassung der Erkenntnistheorie ab. Und deswegen ist die Behandlung und Klarlegung gerade dieses grundlegenden Abschnittes der stoischen Erkenntnistheorie von hoher Wichtigkeit. Es ist merkwürdig, daß dieses Kapitel, dessen fundamentale Bedeutung für die stoische Erkenntnistheorie schon Heinze betont hat[259]), bislang noch keine eingehende Erörterung seitens der Fachforscher gefunden hat. Hirzel, der Verfasser des umfangreichsten Buches über die Stoiker, hat diese Frage nicht einmal lose gestreift. Umsomehr ist es unsere unabweisliche Aufgabe, diesen Punkt eingehend zu beleuchten.

Zunächst sei festgestellt, daß die Stoa unter αἴσθησις nicht durchweg die **einzelne** sinnliche Wahrnehmung versteht. Wir können freilich Heinze nicht zugeben, daß αἴσθησις zuweilen auch für die **Sinnesorgane** gebraucht wird, da für die Sinnesorgane der feststehende Ausdruck αἰσθητήρια vorhanden ist.[260]) Hingegen

---

[259]) Vgl. Heinze zur Erkenntnislehre der Stoiker S. 19.

[260]) Heinze a. a. O. S. 19 ist der Ansicht, daß unter αἴσθησις namentlich auch die Sinnesorgane oder Teile der Seele zu verstehen seien. Diese Fassung geht offenbar zu weit, da für die **Sinnesorgane** der Ausdruck αἰσθητήριον gang und gäbe ist, so Plut. pl. phil. IV, 8 (Aet. Diels 393): αἴσθησίς ἐστιν ἀντίληψις <δι> αἰσθητηρίου . . . καὶ αὐτὸ τὸ ἡγεμονικόν, ἀφ' οὗ πάλιν αἰσθητήρια λέγεται, worüber Diels Proleg. p. 55 zu vergleichen ist. Stob. I, 50 (Diels ibid.) hat die

pflichten wir Heinze darin bei, daß die αἴσθησις unter Umständen in weiterem Sinne genommen wird, als zur bloßen Bezeichnung der einzelnen sinnlichen Wahrnehmung. Ja, sie wird manchmal geradezu für die Gesamtheit der Denkprozesse im Gegensatz zu den Empfindungsvorgängen gebraucht.[261]) Zeno soll sogar die Seele überhaupt αἰσθητικὴ genannt haben,[262]) weil das aus der Wahrnehmung hervorgegangene Denken ihre vorzüglichste Eigenschaft ausmacht. Ebenso werden die höheren Denkfunktionen, die Vorstellung (φαντασία) und das Urteil (συγκατάθεσις) des Öfteren als αἰσθητικαὶ bezeichnet.[263]) Allein diese Übertragungen erklären sich sehr wohl aus der substantiellen Beschaffenheit der αἴσθησις. Sie ist nämlich ein vom ἡγεμονικὸν ausgehendes Pneuma, d. h. also ein Teil unserer Denkseele. Man hat es daher nur als pars pro toto anzusehen, wenn der Terminus αἴσθησις seiner ursprünglichen engeren Bedeutung entkleidet wird und zuweilen in das

---

wörtliche Reproduktion der Plutarchstelle: καὶ ἡ φαντασία καταληπτικὴ δὶ αἰσθητηρίου . . . γίνονται. Vgl. noch Plut. pl. phil. IV, 21 (Aet. Diels 411): πέντε μὲν εἰσι τὰ αἰσθητήρια; Euseb. pr. ev. XV, 20: διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὰς τυπώσεις; D. L. VII, 52. Verschweigen wollen wir nicht, daß eine Stelle bei Nemesius allerdings für die Ansicht Heinzes spricht, vgl. de nat. hom. p. 176 Matth.: καλεῖται δὲ πολλάκις αἴσθησις καὶ τὰ αισθητήρια. Allein in den uns erhaltenen Fragmenten werden beide Ausdrücke ziemlich scharf auseinandergehalten.

[261]) Vgl. Euseb. pr. ev. XV, 20 (Ar. Didym. Diels 471): ἡγεμονικὸν . . . . αἴσθησίς ἐστι καὶ ὁρμή; Plut. pl. phil. IV, 21: τὸ ἡγεμονικόν τὸ ποιοῦν . . . αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς.

[262]) Vgl. Euseb. pr. ev. l. c.: Ζήνων αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν (sc. τὴν ψυχήν) εἶναι διὰ τοῦτο λέγει; D. L. VII, 156: τὴν δὲ ψυχὴν αἰσθητικήν; Ps. Galen hist. phil. XIX, 302 K: λέγεται ἡ αἴσθησις . . . καὶ αὐτὸ τὸ ἡγεμονικόν, ebenso Plut. pl. phil. IV, 8; Stob. I, cap. 50.

[263]) Bei Stobäus, Plutarch und Pseudo Galen (s. vorige Note) figuriert auch die φαντασία als αἴσθησις; vgl. noch Stob. Ekl. I, 834 H: τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὴν αἴσθησιν οὐκ ἐν τῇ φαντασίᾳ ἱστάντων μόνον, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν ἀναρτώντων ἀπὸ τῆς συγκαταθέσεως. Αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία συγκατάθεσίς ἐστιν, ἡ αἴσθησις συγκαταθέσεως, καθ' ὁρμὴν οὔσης; Cic. Acad. II, 12, 37 und besonders 34, 108: *sensus ipsos assensus* esse, quos quoniam appetitio consequatur etc.; Stob. I, 50 (Aet. Diels 396): πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν.

Gebiet des ἡγεμονικὸν hinübergreift, oder gar mit demselben schlechthin identifiziert wird. Der Terminus wird eben in engerem und weiterem Sinne angewendet. In weiterem Sinne erstreckt er sich auf sämtliche Denkoperationen, sofern dieselben ihren eigentlichen Inhalt doch erst aus der sinnlichen Wahrnehmung schöpfen. In engerem Sinne gilt die αἴσθησις bloß von den einzelnen Wahrnehmungen der fünf Sinne. In der Regel allerdings wird sie in letzterem Sinne gebraucht, so daß wir füglich diese engere Bedeutung der αἴσθησις als feststehend annehmen können. Etymologisch rechtfertigte Philo, wohl im Sinne der Stoa, der er in der Erkenntnistheorie fast durchweg folgt, diesen Ausdruck dadurch, daß er ihn in εἴσθεσις umwandelt, weil die Wahrnehmung die Erscheinung der Dinge dem Verstande zuführt.[264]) Die Wahrnehmung hat fünf Organe: Auge, Ohr, Zunge, Nase, Haut. Diese Organe (αἰσθητήρια) werden von den wahrgenommenen Gegenständen durch Berührung oder Ausstrahlung (beim Auge) affiziert. Allein das bloße Affiziertsein des Sinnesorgans liefert noch gar keine Erkenntnis. Vielmehr strömt erst gelegentlich dieser Affektion vom ἡγεμονικὸν aus ein Pneuma in das entsprechende Sinnesorgan und so kommt die Wahrnehmung (αἴσθησις) zu Stande, indem dieses Pneuma durch Reaktion jenen Vorgang ergreift.[265])

---

[264]) Philo quod deus immut. I, 9 p. 279 M: αἴσθησις μὲν οὖν, ὡς αὐτό που δηλοῖ τὸ ὄνομα, εἴσθεσίς τις οὖσα, τὰ φανέντα ἐπεισφέρει τῷ νῷ; ebenso de mundo cap. 4, II, 606 M.

[265]) Vgl. Nemes. de nat. hom. cap. 7, p. 175 M: ἀλλοιοῦται μὲν γὰρ τὰ αἰσθητήρια, διακρίνει δὲ τὴν ἀλλοίωσιν ἡ αἴσθησις . . . ἔστι δὲ αἴσθησις ἀντίληψις τῶν αἰσθητῶν· δοκεῖ δὲ οὗτος ὁ ὅρος οὐκ αὐτῆς εἶναι τῆς αἰσθήσεως, ἀλλὰ τῶν ἔργων αὐτῆς· διὸ καὶ οὕτως ὁρίζονται τὴν αἴσθησιν, πνεῦμα νοερὸν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένον. ἔτι καὶ οὕτω, δύναμιν ψυχῆς ἀντιληπτικὴν τῶν αἰσθητῶν· αἰσθητήριον δὲ ὄργανον τῆς ἀντιλήψεως τῶν αἰσθητῶν. Auf ähnliche Weise wird der Wahrnehmungsvorgang dargestellt Plut. pl. Phil. IV, 8 = Stob. I, 50 (Aet. Diels 394): πνεύματα νοερὰ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένα; Ps. Galen p. 302. Aus dieser übereinstimmenden Darstellung erhellt, daß den Stoikern die Wahrnehmung kein rein passiver, vielmehr ein durchaus aktiver Vorgang war. Selbst diejenigen, die später ein gewisses Leiden des ἡγεμονικὸν zuzugeben gewillt waren, wollten dies,

Über das Zustandekommen der einzelnen Sinne haben wir bereits im vorigen Bande gehandelt.[266]) Der Gesichtssinn, dem sie die höchste Bedeutung beigelegt haben, so daß sie denselben gleichsam den Gott der Sinne nannten[267]), entsteht dadurch, daß das Sehpneuma aus dem ἡγεμονικὸν in die Pupille strömt. Der Tonus dieses Sehpneumas verursacht bei seinem Zusammenprall mit der das Auge umgebenden Luft eine kegelförmige Wellenbewegung. Durch die Berührung nun des Sehpneumas mit dem Tonus der Luft (aëris intentio bei Gellius, πρὸς τὸν περικείμενον ἀέρα ἐπιβολὴν ἐντείνοντος bei Plutarch und Stobäus) entsteht der Sehakt, den sie als die zuverlässigste Sinneswahrnehmung bezeichnen.[268]) Ähnlich wird der Gehörsinn erklärt. Das vom ἡγεμονικὸν ausgehende Pneuma strömt in das Ohr und berührt sich da mit den vom geräuschverursachenden Gegenstande ausgehenden Schallwellen, wodurch ein Abdruck im Ohr entsteht, gleich dem eines Siegelringes im Wachs. Natürlich sind dann auch Tast- Geruchs- und Geschmackssinn auf dieselbe Weise zu erklären. Es ist immer wieder der Zusammenstoß des Tonus unserer Sinne mit dem der Objekte, durch welchen die Sinneswahrnehmung zu Stande kommt. Aus dieser Auffassung über die Entstehung der Sinneswahrnehmungen ergeben sich der Stoa mancherlei Konsequenzen, die sie auch ungescheut gezogen haben. Zunächst wird uns jetzt klar, daß die einzelne Wahrnehmung kein reines Leiden der Seele sein könne, daß vielmehr umgekehrt das ἡγεμονικὸν in Aktivität tritt, indem es seine Pneumata aussendet, um die Sinnesobjekte aufzufangen. Es war daher nur folgerichtig, wenn sie die αἴσθησις eine ἐνέργεια nannten.[269]) Werden unsere Sinnesorgane durch die

---

wie wir sehen werden, nur auf die φαντασία beschränken, aber nicht auch auf die αἴσθησις ausdehnen.

[266]) Vgl. Bd. I, S. 127—130.

[267]) Chalcid. in Tim. cap. 266 Wrobel: At vero Stoici *deum* visum vocantes, quod *optimum* putabant. id enim pulchro dei nomine adficiendum esse duxerunt.

[268]) Vgl. Bd. I, 128, Note 243.

[269]) D. L. VII, 52: καὶ ἡ ἐνέργεια δὲ αἴσθησις καλεῖται; auch an den Note 262 angeführten Stellen aus Galen, Plutarch und Stobäus wird die αἴσθησις eine ἐνέργεια genannt, wozu Steinthal, Gesch. der

Sinnesobjekte in einen Reizzustand versetzt, dann sendet das ἡγεμονικὸν seine Boten aus[270]), die dann durch ihren Anprall gegen die reizverursachenden Objekte einen Abdruck derselben hervorrufen und denselben ihrem Herrn, dem ἡγεμονικὸν, abliefern. Bei dieser materialistischen Psychologie muß auch die Erkenntnis auf materialistischem Wege bewerkstelligt werden. Es empfiehlt sich daher, das von der Stoa beliebte Bild von Herrscher und Diener festzuhalten, zumal dasselbe an Anschaulichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Allein gerade dieses Bild des Herrschers und Dieners liefert den besten Beweis, daß bei der Sinneswahrnehmung von einem passiven Zustand des Herrschenden nicht im entferntesten die Rede sein kann. Der Vorgang der Sinnesempfindung dürfte daher lediglich durch Aktion und Reaktion zu erklären sein, wie später bei Hobbes. Das Sinnesobjekt tritt in die Aktion, sofern es den Sinnen Veranlassung giebt, sich mit demselben zu beschäftigen. Das ἡγεμονικὸν leistet aber den Eindrücken der Sinnesobjekte durch seinen Tonus aktiven Widerstand und nimmt so ein Bild derselben in sich auf.

Das ἡγεμονικὸν ist, wie wir bereits nachgewiesen haben, bei der Geburt des Menschen völlig inhaltsleer, gleich einem unbeschriebenen Blatt Papier oder einer tabula rasa. Es ist nun klar, daß die Wahrnehmungen die ersten Schriftzüge auf dieses leere Blatt setzen müssen. Der Verstand, dem kein angeborner Begriff

---

Sprachw. S. 284 zu vergleichen ist. Steinthal hat nicht bemerkt, daß an allen den Stellen, wo von einem πάθος ἐν τῇ ψυχῇ oder von einer Wirkung κατὰ πεῖσιν die Rede ist, niemals die αἴσθησις, sondern nur die φαντασία genannt ist. Um so mehr werden die Ausführungen Steinthals, daß das ἡγεμονικὸν der Stoa sich niemals rein leidend verhalte, durch unsere Nachweisungen gestützt. Auf die ἐνέργεια der αἴσθησις weist auch Cicero hin. Acad. II, 10, 30 (im Sinne der Stoa): quae *vis* esset in sensibus: quemadmodum primo visa nos *pellerent*, deinde appetitio ab his pulsa sequeretur, tum ut sensus ad res percipiendas *intenderemus* (es ist zu beachten, daß τόνος = *intentio* ist).

[270]) Cic. de nat. deor. II, 56 und de leg. I, 9: Ipsum autem hominem eadem natura non solum celeritate mentis ornavit, sed etiam *sensus*, tamquam *satellites* attribuit ac *nuntios;* Sen. ep. 66, 32: non enim servit (ratio), sed *imperat sensibus*.

eigen ist, der vielmehr nur die angeborne Anlage besitzt, vermöge seines Tonus einen Inhalt in sich aufzunehmen, kann diesen Inhalt naturgemäß zunächst nur durch die Sinneswahrnehmung erhalten. Daraus ergaben sich zwei notwendige Folgerungen: einerseits mußte der Verstand, der lediglich in potentia Erkenntnis besaß, mit den Wahrnehmungen beginnen, um die ursprüngliche Leere allmählich auszufüllen, andererseits konnte er aber nur aus den Wahrnehmungen seine ersten Erkenntnisse schöpfen, da ihm vorläufig andere Erkenntnismittel nicht zu Gebote standen. Beide Folgerungen hat denn auch die Stoa gezogen. Sie bezeichnet die sinnliche Wahrnehmung als den Anfangspunkt der Erkenntnis.[271]) Die Wahrnehmungen sind die ersten Schriftzeichen, die sich dem von Natur leeren Verstande einprägen. Weil dies aber der Fall ist, mußten sie auch zugeben, daß in letzter Linie unsere sämtlichen Erkenntnisse aus den sinnlichen Wahrnehmungen abgeleitet sind[272]), und damit ist die Kardinalforderung des Empirismus deutlich ausgesprochen. Ob die Stoa dieser Grundvoraussetzung des empirischen Sensualismus auch immer treu geblieben ist, ob nicht vielmehr bei der späteren Entwicklung der Schule sich gewisse Anschauungen eingeschlichen haben, die jener Voraussetzung diametral entgegengesetzt sind, ist eine später zu erörternden Frage. Hier interessiert uns vor allen Dingen der empirische Ausgangspunkt der Schule, den man nicht wohl wird

---

[271]) Plut. plac. phil. IV, 11 (Aet. Diels 400): Πρῶτος δὲ ὁ τῆς ἀναγραφῆς τρόπος ὁ διὰ τῶν αἰσθήσεων; Plut. fragm. de an. ed. Wyttenb. V², p. 899: καὶ οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι ... οἱ ἀπὸ Ζήνωνος; D. L. VII, 49: Ἀρέσκει τοῖς Στωικοῖς τὸν περὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως προτάττειν λόγον ... προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία.

[272]) Origen. contra Cels. VII, 37 p. 56 Lommatzsch: αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα, καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων; Philo de mundi opif. cap. 59, I, 40 M: Κηρῷ γὰρ ἐοικὼς (stoisch) δέχεται τὰς διὰ τῶν αἰσθήσεων φαντασίας, αἷς τὰ σώματα καταλαμβάνει, δι' αὑτοῦ μὴ δυνάμενος; ähnlich de Cherub. p. 150 M; leg. alleg. II, 3, p. 68 M. Die Wahrnehmung und das Denken sollen gleichzeitig erfolgen, Philo, leg. alleg. III, 18, p. 98 M: ἅπαντα αἴσθησις μετὰ τοῦ ἡμετέρου νοῦ γνωρίζει, καὶ ἅμα αὐτῷ, οἷον ἡ ὅρασις ἅμα τῷ νῷ ἐπιβάλλει τῷ ὁρατῷ; ebenso ibid. II, 18 p. 79 M.

anzweifeln können. Die später zu Tage getretenen Differenzen unter den einzelnen Stoikern, die im letzten Grunde erkenntnistheoretisch darauf hinausliefen, daß sich neben dieser ursprünglich sensualistischen Tendenz der Stoa, die unleugbar feststeht, auch eine idealistische Strömung bei einzelnen Schulhäuptern geltend gemacht hat, gehören nicht in die Gesamtanschauung, sondern in die Entwicklung und Umbildung der Stoa. Soweit uns stoische Zeugnisse ohne bestimmte Namensnennung über die αἴσθησις erhalten sind, ist ihnen ein unverkennbar sensualistisches Gepräge aufgedrückt. Wenn sie alle Dinge in der Welt, sogar die Anschauung des Kosmos[273]), den Sinnen unterwerfen, wenn sie ferner unsere ganze Erfahrung ausschließlich aus den Sinnen herleiten[274]), wenn sie ferner die Prinzipienreiterei so weit trieben, daß sie auch abstrakte Dinge, wie das Gute und Böse, sämtliche Affekte, auch Diebstahl und Ehebruch für sinnlich wahrnehmbar erklärten[275]),

---

[273]) Stob. I, 20 = Euseb. XV, 35: αἰσθητὸν εἶναι (sc. τὸν κόσμον), διότι καὶ σωματικόν; Theodor. Gr. aff. cur. IV, 12: αἰσθητὸν γὰρ εἶναι διότι καὶ σωματικόν; Stob. I, 50 (Aet. Diels 395): οἱ Στωικοὶ σωμάτων τὰς αἰσθήσεις.

[274]) Plut. pl. phil. IV, 11 (Aet. Diels 400): αἰσθόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φαμὲν ἔχειν ἐμπειρίαν.

[275]) Plut. de Stoic. rep. cap. 19, 1042 F: αἰσθητὰ δ' εἶναι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά φησὶν (Χρύσιππος) ἐν τῷ προτέρῳ περὶ τέλους ταῦτα γράφων· „ὅτι μὲν γὰρ αἰσθητά ἐστι τἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ τούτοις ἐκποιεῖ λέγειν· οὐ γὰρ μόνον τὰ πάθη ἐστὶν αἰσθητὰ σὺν τοῖς εἴδεσιν οἷον λύπη καὶ φόβος καὶ τὰ παραπλήσια, ἀλλὰ καὶ κλοπῆς καὶ μοιχείας καὶ τῶν ὁμοίων ἐστὶν αἰσθέσθαι· καὶ καθόλου ἀφροσύνης καὶ δειλίας καὶ ἄλλων οὐκ ὀλίγων κακιῶν· οὐδὲ μόνον χαρᾶς καὶ εὐεργεσιῶν καὶ ἄλλων πολλῶν κατορθώσεων, ἀλλὰ καὶ φρονήσεως καὶ ἀνδρείας καὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν". Ritter III, 558 wollte diese Stelle auf die Begriffe des Guten und Bösen beziehen, die als solche Gegenstand der Wahrnehmung sein sollen. Zeller III[3], 73[1] und Heinze, zur Erkenntnislehre S. 17 polemisieren zwar mit Recht gegen diese Auffassung, aber auch sie haben übersehen, daß Chrysipp ausdrücklich nur das einzelne Gute als sinnlich wahrnehmbar, den Begriff des Guten hingegen als Abstraktion des Verstandes erklärt hat, vgl. Stob. Floril. IV, 236 ed. Mein. und Ekl. I, 50 (Aet. Diels 398): Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν,

wenn endlich einzelne Stoiker die bloße sinnliche Wahrnehmung geradezu für das Kriterium der Wahrheit gehalten haben[276]), so wird man nicht umhin können die entschiedene Prävalenz des Sensualismus der Stoa anzuerkennen. Und wenn in der späteren Entwicklung der Schule Anschauungen auftauchen, wie die von

---

τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προσπῖπτον ἤδη αἰσθητόν. Statt ἤδη liest Petersen, Phil. Chrys. fund. p. 83 ἡδύ, was Zeller III[a], 80[1] und Diels p. 185 und 398 verwerfen. Indes scheint uns die Korrektur Petersens nicht ohne Berechtigung zu sein. Das einzelne Gute wird eben nach Chrysipp gleich als Gutes wahrgenommen, d. h. die Wahrnehmung enthält gleich eine gewisse Erkenntnis. Daß diese Frage, ob bei der Wahrnehmung des Guten gleich unser Urteil miteinfließt, bei den Stoikern lebhaft diskutiert worden ist, sehen wir bei Sen. ep. 66, 35: de *bonis* et *malis sensus non iudicat*: quid utile sit, quid inutile, ignorat. Non potest ferre sententiam. Hingegen Mark Aurel wieder ganz im Sinne Chrysipps VIII, 41: πόνος, ἡδονὴ ἅπτεταί σοι; ὄψεται ἡ αἴσθησις; ebenso II, 12, V, 25, XI, 13. Durch Seneca und Mark Aurel lernen wir so recht den Sinn der angeführten Plutarchstelle kennen, so daß die Bedenken Heinzes a. a. O. S. 17[2] gehoben sein dürften. Einerseits erfahren wir aus Stobäus, daß Chrysipp nur das einzelne Gute für wahrnehmbar erklären konnte und nicht den Begriff des Guten, wie Ritter wollte. Andererseits wird uns aus Seneca und Mark Aurel klar, in welchem Sinne Chrysipp dies gemeint haben dürfte; er muß eben von der Ansicht ausgegangen sein, daß die Wahrnehmung schon von einem gewissen Urteil begleitet ist.

[276]) Hierher gehört neben Boethos vor Allem Chrysipp, wie wir gleich nachweisen werden. Diese Thatsache liefert uns gleich einen Kommentar oder doch eine Ergänzung zu der in voriger Note gekennzeichneten Erkenntnistheorie Chrysipps. Eben weil er schon in der αἴσθησις ein gewisses Urteil mitenthalten sein ließ, deshalb konnte er sie auch sehr wohl als Kriterium bezeichnen. Denn aus dem Umstand, daß er die αἴσθησις zum Kriterium erhoben haben wollte, geht doch klar hervor, daß die Wahrnehmung schon von einem Urteil begleitet sein muß, vgl. D. L. VII, 54: ‛Ο μὲν γὰρ Βοηθὸς κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου, κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν; Suidas s. v. πρόληψις hat dafür: Χρύσιππος ἐν τῷ ιβ′ τῶν φυσικῶν λόγων δύο φησὶν εἶναι κριτήρια, αἴσθησιν, γνῶσιν καὶ πρόληψιν, was bei Chrysipp zu besprechen sein wird.

den Epikureern stammende πρόληψις oder der sensus communis (κοιναὶ ἔννοιαι), dann müssen wir im Auge behalten, was ursprünglicher Ausgangspunkt und was späteres Einschiebsel ist. Über die Verstöße und Inkonsequenzen der einzelnen Schulhäupter muß man mit diesen selbst rechten; aber man kann alle diese Sünden gegen die philosophische Folgerichtigkeit schlechterdings nicht der Gesamtstoa als solcher aufbürden.

Vom Standpunkte eines strengen Sensualismus aus giebt es zwei Wege. Wird zugestanden, daß unsere sämtlichen Erkenntnisse ausschließlich aus den einzelnen Sinneswahrnehmungen entsprungen sind, dann steht man vor folgender Alternative: Entweder besitzen wir ein zuverlässiges, unantastbares Wissen, ein sogenanntes Kriterium der Wahrheit, dann müssen natürlich auch unsere Sinneswahrnehmungen, aus denen das Wissen hervorgegangen ist, Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit haben — das ist der Weg des gesunden Empirismus, wobei aber die Schwierigkeit zu überwinden ist, wie man sich mit gewissen Täuschungen der Sinne, die ja unzweifelhaft vorhanden sind, abfindet. Oder wir verzichten auf ein bleibendes, allgemeingiltiges, unangreifbares Wissen und beschränken uns auf ein bloßes Meinen und Fürwahrhalten, indem wir an der Wirklichkeit der Erscheinungen zweifeln und unser endgiltiges Urteil zurückhalten — das ist der Weg des Skeptizismus. Die Stoa beschritt nun offenbar die erstbezeichnete Bahn des gesunden Empirismus, denn sie trat den Skeptikern in erkenntnistheoretischer Beziehung mit ebensolcher Schärfe und Schroffheit entgegen, wie den Epikureern — mit denen sie übrigens erkenntnisthoretisch und vielfach auch metaphysich verwandt waren — in ethischer Richtung. War doch die markant hervorspringende Tendenz der Stoa zweifellos darauf gerichtet, einer verkümmerten, entnervten Generation einen unverlierbaren inneren Stützpunkt und einen festen sittlichen Halt zu geben. Hier berührten sich nun ihre Erkenntnistheorie und Ethik aufs engste, ja ihre ganze Ethik war durch die Erkenntnistheorie bedingt und in Frage gestellt. Giebt es kein feststehendes Wissen, keine allgemeingiltige Wahrheit, dann ist auch der Wert aller sittlichen Grundsätze illusorisch gemacht, dann giebt es auch in der Ethik nur subjektives Fürwahrhalten und flüchtigen

Schein, dann ist aber auch jene auf Moral begründete Philosophie, durch welche die Stoa ein zerfahrenes und degeneriertes Geschlecht erlösen und aufrichten wollte, in ihren Grundvesten erschüttert. Daher hat denn auch diese ethische Grundtendenz der Stoa, die ja in ihrem ganzen Denken klar hervorleuchtet und in allen Phasen ihres Systems zum Durchbruch kommt, sie zu den natürlichen Gegnern des Skeptizismus gemacht und notwendig auf die Annahme eines Kriteriums der Wahrheit hingewiesen. Eine skeptische Erkenntnistheorie führte in ihren letzten Konsequenzen unvermeidlich zu den schlimmsten Auswüchsen einer epikureischen Ethik. Hier ist nun der Angelpunkt und die hervorstechende Bedeutung der stoischen Erkenntnistheorie. Vom Stanpunkt des reinen Empirismus aus, den die älteren Stoiker mit Bewußtsein niemals verlassen wollten, doch ein Kriterium der Wahrheit aufzufinden und auszubauen, also etwas scheinbar Neues und Originelles durch die Verquickung zweier Extreme zu schaffen, das war so recht eine Aufgabe für einen Stoiker. Charakterisiert sich doch die ganze stoische Philosophie vorzugsweise nur als ein großer Versöhnungsversuch zwischen den extremen Anschauungen in Philosophie und Leben — ein Versuch, der mit der ausgesprochenen Prätension auftritt, aus der Verquickung und Verschmelzung entgegenstehenden Meinungen etwas selbstgeschaffenes Neues zu produzieren.

Giebt es aber ein Kriterium der Wahrheit, und stammen andererseits unsere sämtlichen Erkenntnisse in letzter Linie aus den Sinneswahrnehmungen, dann muß denselben natürlich ein gewisser Einfluß auf dieses Kriterium eingeräumt werden. Dahin haben wir es zu verstehen, wenn einzelne Stoiker, wie schon angeführt, die Wahrnehmung schlechthin Kriterium genannt haben. Es ist dies insofern ganz zutreffend, als die Wahrnehmung die Urquelle ist, aus der der Strom der Wahrheit hervorgeflossen ist. Jetzt erheben sich aber die Fragen: Ist nur die Wahrnehmung schlechterdings und ohne jede Einschränkung wahr? Liefert uns dieselbe schon fertige, in sich abgeschlossene Erkenntnisse? Entspricht sie auch in allen Teilen dem wahrgenommenen Gegenstande? Und wenn nicht, wo liegt die Grenze der Erkennbarkeit der Dinge? Wo sind die Marksteine, die das Wahre von dem

Falschen scheiden sollen? Die Stoa ist auf alle diese Fragen die Antwort nicht schuldig geblieben. An sich, sagt die Stoa, ist jede Wahrnehmung wahr.[277]) An der Thatsache, daß wir von den Dingen durch unsere Wahrnehmungen gewisse Eindrücke erhalten haben, läßt sich gar nicht zweifeln. Ja, die Stoiker ziehen scharf zu Felde gegen diejenigen, welche die Zuverlässigkeit der Sinne bestreiten, indem sie ihnen folgende Vorhaltungen machen: Wie derjenige ein Thor wäre, der das Dasein von Farben anerkennen und Unterschiede unter denselben zugeben, aber leugnen wollte, daß wir überhaupt sehen können, so handle derjenige widersinnig, der das Dasein einer Außenwelt und die Wirklichkeit der Außendinge anerkennen und dabei behaupten möchte, daß unsere Sinne uns durchweg täuschen. Denn erst durch die Sinne erfahren wir ja, daß es überhaupt Dinge außer uns giebt.[278]) Allein

[277]) Plut. pl. phil. IV, 9 = Stob. Ekl. I, 50 (Aet. Diels 396), Galen l. c. p. 302: Οἱ Στωικοὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς, τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς; Joh. Damasc. bei Stob. Floril. ed. Gaisf. p. 713: καὶ οὐ ψεύδεται ἡ ὅρασις. Zeno dürfte sich mit dieser Frage nicht eingehend beschäftigt haben, desto mehr Chrysipp, Cic. de fin. IV, 4, 9: de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo. Die Zuverlässigkeit der Sinne hat Chrysipp namentlich den Skeptikern gegenüber energisch betont, Plut. comm. not. cap. 1: πολλὰ μὲν τῇ αἰσθήσει παραλιπὼν ὥσπερ εἰς πολιορκίαν βοηθήματα. Auch die jüngere Stoa hat, wenn auch nicht ohne Widerspruch, den Sinnen volle Gültigkeit zuerkannt, Sen. ep. 95, 61: Quaedam aperta sunt, quaedam obscura: aperta, quae *sensu* comprehenduntur; vgl. noch de vita beata cap. 8; Epikt. diss. II, 7, 11: die Sinne zeigen uns die Dinge in ihrer wahren Gestalt: οἷα ἐνδείκνυνται (οἱ ὀφθαλμοί), τούτων τὰς φαντασίας δεχόμενοι, IV, 1, 136: Πότε γὰρ σκέπτῃ, εἰ τὰ μέλανα λευκά ἐστιν; εἰ τὰ βαρέα κοῦφα; οὐχὶ δὲ τοῖς ἐναργῶς φαινομένοις παρακολουθεῖς;

[278]) Sext. Math. VII, 260: ὃν γὰρ τρόπον ὁ χρώματα μὲν ἀπολείπων καὶ τὰς ἐν τούτοις διαφοράς, τὴν δὲ ὅρασιν ἀναιρῶν ὡς ἀνύπαρκτον ἢ ἄπιστον, καὶ φωνάς μὲν εἶναι λέγων, ἀκοὴν δὲ μὴ ὑπάρχειν ἀξιῶν, σφόδρα ἐστὶν ἄτοπος· δι' ὧν γὰρ ἐνοήσαμεν χρώματα καὶ φωνάς, ἐκείνων ἀπόντων, οὐδὲ χρῆσθαι δύνατοι χρώμασιν ἢ φωναῖς· οὕτω καὶ τὰ πράγματα μὲν ὁμολογῶν, τὴν δὲ φαντασίαν τῆς αἰσθήσεως, δι' ἧς τῶν πραγμάτων ἀντιλαμβάνεται, διαβάλλων, τελέως ἐστὶν ἐμβρόντητος, καὶ τοῖς ἀψύχοις ἴσον αὑτὸν ποιῶν.

eine sichere Erkenntnis, ein abschließendes Ergebnis bieten uns die Sinne dennoch nicht. Es läßt sich gar nicht leugnen, daß wir gewissen Sinnestäuschungen unterworfen sind,[279]) daß es daher eine unbedingte Zuverlässigkeit nur dort giebt, wo alle Menschen absolut übereinstimmen.[280]) Allein die Sinne als solche täuschen uns nie. Wenn wir einer Sinnestäuschung unterliegen, so ist es nicht der Sinn, der uns getäuscht hat — denn dieser liefert uns nur als Bote gewisse Bilder —, sondern unser Urteil allein hat uns getäuscht, weil wir in vorschneller Weise das uns von den Sinnen gelieferte Bild für Wahrheit gehalten haben, was es nach reiflicher Überlegung nicht ist. Aufgabe des ἡγεμονικὸν ist es, das ihm von den Sinnen gelieferte Material zu prüfen, zu sichten und dann über Wahr und Falsch sein Urteil abzugeben. Aber der einzelne Sinn als solcher kann uns darum nicht täuschen, weil er uns gar kein fertiges Ergebnis bietet, sondern uns nur eine Hypothese zur Begutachtung unterbreitet. Die Diener, die auf einen Delinquenten fahnden — um im Bilde der Stoa zu bleiben —

[279]) Cic. Acad. II, 7: Stoici *multa falsa* esse dicunt, longeque aliter se habere ac sensibus videantur. Chrysipp hat in einem Buche εἰς διαβολὴν τῶν αἰσθήσεων (Plut. comm. not. cap. 1) Alles zusammengetragen, was sich gegen die Gültigkeit der Sinne einwenden lasse und daran seine Widerlegung geknüpft, die indes so schwach ausgefallen sein soll, daß er eigentlich nur seinem Gegner Karneades in die Hände gearbeitet hat, Cic. Acad. II, 27, 87: studiose omnia conquisierit *contra sensus* et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem contraque rationem, *ipsum sibi respondentem*, inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem; vgl. noch Acad. II, 24, 75. Der flüchtige Seneca, in dessen ethische Anschauungen eine Verachtung der Sinne besser hineinpaßte, stand auch nicht an, dieselben stumpf und unzuverlässig zu schelten, nat. quaest. I, 2, 3 und III, 7, 9, wenngleich er an anderen Stellen (s. vorige Note) den Sinnen kräftig das Wort redete. Mark Aurel wollte vollends den stumpfen Sinnen nicht trauen, II, 17: ἡ δὲ αἴσθησις, ἀμυδρά, V, 35: τὰ δὲ αἰσθητήρια ἀμυδρὰ καὶ εὐπαρατύπωτα; vgl. noch VI, 16 und VIII, 41; Tertull. de an. cap. 17.

[280]) Cic. de leg. I, 17: sensus . . . natura certos putamus: illa, quae aliis sic, aliis secus nec iisdem semper uno modo videntur, *ficta* esse dicimus. Sensus nostros non parens, non nutrix . . . non multitudinis consensus abducit a vero.

haben ihren Beruf vollauf erfüllt, wenn sie denselben einfangen und dem Richter zur Aburteilung überliefern; das Schuldig haben nicht sie, sondern hat nur der Richter zu sprechen. So ist uns auch durch die Sinne das corpus delicti, d. h. die einzelnen Vorgänge in der Außenwelt thatsächlich geliefert worden — dabei ist jede Täuschung ausgeschlossen —; der Irrtum kann jetzt nur noch in unserem Urteil gesucht werden. Diese kasuistisch feine Unterscheidung betreffs der Zuverlässigkeit den Wahrnehmungen, die auch auf spätere Sensualisten übergegangen ist,[281]) trägt in ihrer

[281]) Auch Locke geht von der Ansicht aus, daß der Irrtum nicht in der einzelnen Wahrnehmung als solcher, sondern nur in unserem Urteil liegt, vgl. Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. Bd. III, S. 118 der 6. Auflage. Es dürfte hier am Platze sein, auf einige besonders markante Berührungspunkte der Erkenntnistheorie Lockes mit den Anschauungen der Stoa hinzuweisen, zumal eine solche Zusammenstellung unseres Wissens noch nicht versucht worden ist. Auf die tabula rasa (white-paper bei Locke), wie auf den Satz: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, haben wir bereits früher hingewiesen. Hier seien noch einige Einzelheiten nachgetragen. Eine entschieden stoische Färbung trägt, was Locke auch II, cap. 2 § 24 (franz. Ausg. von Coste p. 74) sagt: Voici donc, à mon avis, les deux sources de toutes nos connaissances, *l'impression* (= τύπωσις) que les *objets extérieurs font sur nos sens* et les *propres opérations de l'âme concernant ces impressions*, sur lesquelles elle refléchit comme sur les véritables objets de ses contemplations. Ainsi *la première capacité de l'entendement humain consiste en ce que l'âme est propre à recevoir les impressions qui se font en elle.* Auch daß der Mensch erst anfängt zu denken, dès qu'il a quelque sensation klingt durchaus stoisch. Hingegen ist die Behauptung ibid. § 25: l'esprit est, à cet égard, purement *passif* scheinbar der stoischen Anschauung entgegengesetzt. Indes ist auf das à cet égard zu achten, da hieraus, wie aus dem angeführten Beispiel mit dem Spiegel, deutlich hervorgeht, daß sich der Geist nur insofern passiv verhält, als er die sich ihm aufdrängenden Wahrnehmungen aufnehmen muß, was im grunde auch die Stoiker zugaben. Auch was Locke Buch II, cap. 21 § 62 f. über das falsche Urteil sagt, stimmt mit der stoischen Auffassung überein. Ganz besonders in der Behauptung, daß die Wahrnehmung an sich wahr ist und der Irrtum nur in unserem Urteil liegt, berührt er sich mit der Stoa, vgl. Buch IV, cap. 11 § 3: Mais outre l'assurance que nos sens eux-mêmes nous donnent, *qu'ils ne se*

haarspaltenden Dialektik ein echtstoisches Gepräge und ist uns auch durch gute Quellen ausreichend bezeugt.[282]) Daß der einzelne Sinn als solcher noch keine fertige Erkenntnis abgiebt, geht auch daraus hervor, daß er nur die Gegenwart zum Inhalte hat,[283]) d. h. nur das Zufällige sieht, aber noch nicht die Erscheinungen in ihrem ursächlichen Zusammenhange aufzufassen versteht. Das unterscheidende Merkmal von Mensch und Tier sei aber gerade darin zu suchen, daß dieses nur die Gegenwart kennt, unter Umständen durch Gedächtnis vielleicht auch Vergangenheit besitzt, aber keinesfalls eine Vorstellung der Zukunft hat, während jener durch den Kausalbegriff auch in die Zukunft zu blicken vermag.[284])

trompent point dans le rapport qu'ils nous font de l'existence des choses extérieures, *par les impressions actuelles* qu'ils en reçoivent, nous sommes encore confirmés dans cette assurance par d'autres raisons qui concourent à l'établir; vgl. dazu Buch IV, cap. 11 § 7, cap. 20 § 1: Comme la connaissance ne regarde que les vérités visibles et certaines, *l'erreur n'est pas une faute de notre connaissance, mais une méprise de notre jugement qui donne son consentement à ce qui n'est pas véritable.* Dieser letzte Passus, der lebhaft an die stoische συγκατάθεσις erinnert, wird uns noch später beschäftigen.

[282]) Vgl. Stob. Ekl. I, 834 H: τῶν δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὴν αἴσθησιν οὐκ ἐν τῇ φαντασίᾳ ἱστάντων μόνον, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν ἀναρτώντων ἀπὸ τῆς συγκαταθέσεως· αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία συγκατάθεσίς ἐστιν. Denn es ist Sache des Verstandes, die Sinneswahrnehmung zu prüfen. Chrysipp bei Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrobel: Intimae vero deliberationis et considerationis *proprium cuiusque sensus intelligere* et ex iis quae nuntiant conligere, quid sit illud et praesens quidem accipere, absentis autem meminisse, futurum item providere. Daher stammt der Irrtum nur aus unserer unüberlegten Zustimmung, Plut. St. rep. cap. 47 und wird durch eine Veränderung der Seele hervorgebracht, Plut. de an. fragm. VII, ed. Wyttenb. p. 733: ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν καὶ ἀπάτην κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς; vgl. noch Note 288.

[283]) Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrob.: *neque tamen praeteritorum meminit sensus* ullus *nec suspicatur futura*; Sen. ep. 66, 35: non potest (sensus) ferre sententiam, nisi *in rem praesentem* perductus est nec futuri providus est nec praeteriti memor: quid sit consequens, nescit. Des gleichen Arguments bedient sich Locke, Buch II, cap. 11 § 9.

[284]) Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrob.: Solus vero homo ex mor-

Auch bedienen sich die Menschen, sofern sie sämtliche fünf Sinne besitzen, derselben in gleicher Weise, da die affizierenden Sinnesobjekte sich ihnen in gleichem Maße aufdrängen,[285]) aber nicht mit demselben Grade den Intensität. Hier spielt wieder der Tonusbegriff eine bedeutende Rolle. Wie im Schlaf, im Rausch oder im Wahnsinn der Tonus der Sinne nachläßt und schwächer wird,[286]) so hängt auch die Deutlichkeit der von den Sinnen aufgenommenen Bilder von der Energie ihres Tonus ab. Je mehr Sinne wir besitzen und mit je stärkerem Tonus dieselben ausgestattet sind, desto klarer sind die empfangenen Sinneseindrücke, desto mehr entsprechen diese der Wahrheit. Deshalb konnten nach der Stoa die Heroen tiefer in das Wesen der Natur und der Gottheit eindringen, weil sie reicher und schärfer ausgebildete Sinne hatten.[287]) Darum kann denn auch der Weise von den Sinnen nicht getäuscht werden,[288]) weil er sich nur durch

---

talibus principali mentis bono, hoc est ratione utitur, ut ait Chrysippus; Sen. ep. 66, 35; 124, 17: animalibus tantum quod brevissimum est, in transcursu datum, *praesens*. praeteriti rara memoria est; ep. 121, 13: Infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus; vgl. noch Cic. de off. I, 4, 11; Epikt. diss. I, 6, 13 f. und Bd. I, 93 ff. So recht bezeichnend für die Verlegenheit, in die die Stoa dadurch geriet, daß sie den Tieren durchaus keine Vernunft zuerkennen wollte, ist der Bericht des Diokl. Magnes, bei D. L. VII, 51: λογικαὶ (φαντασίαι) μέν, αἱ τῶν λογικῶν ζῴων· ἄλογοι δὲ αἱ τῶν ἀλόγων. Αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν· αἱ δ' ἄλογοι οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος; vgl. dazu Bd. I, Note 165.

[285]) Cic. de leg. I, 10: Nam et sensibus eadem omnia comprehendentur: et ea, quae movent sensus, itidem movent omnium; Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrob.: singulique item sensus unum quiddam sentiunt. Man sieht, daß demnach sowohl bei allen Personen, wie bei sämtlichen Sinnen gelegentlich der Wahrnehmung das gleiche Gefühl herrscht.

[286]) Cic. Acad. II, 27 u. ö. der Schlaf entsteht ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου D. L. VII, 158; der Tod tritt beim gänzlichen Stillstehen des Tonus ein: ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου Stob. Ekl. I, 922 H; vgl. Bd. I, 141—43.

[287]) Sext. M. IX, 28: καὶ ἥρωας ἐκείνους, ὥσπερ τι περιττὸν αἰσθητήριον σχόντας, τὴν ὀξύτητα τῆς διανοίας ἐπιβεβληκέναι τῇ θείᾳ φύσει καὶ νοῆσαί τινας δυνάμεις θεῶν.

[288]) Stob. Ekl. II, 232: Ἐχομένως δὲ τούτῳ μήτε πλεονάζεσθαι τὸν

wenn endlich einzelne Stoiker die bloße sinnliche Wahrnehmung geradezu für das Kriterium der Wahrheit gehalten haben[276]), so wird man nicht umhin können die entschiedene Prävalenz des Sensualismus der Stoa anzuerkennen. Und wenn in der späteren Entwicklung der Schule Anschauungen auftauchen, wie die von

τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ πρισπῖπτον ἤδη αἰσθητόν. Statt ἤδη liest Petersen, Phil. Chrys. fund. p. 83 ἡδύ, was Zeller III[a], 80[1] und Diels p. 185 und 398 verwerfen. Indes scheint uns die Korrektur Petersens nicht ohne Berechtigung zu sein. Das einzelne Gute wird eben nach Chrysipp gleich als Gutes wahrgenommen, d. h. die Wahrnehmung enthält gleich eine gewisse Erkenntnis. Daß diese Frage, ob bei der Wahrnehmung des Guten gleich unser Urteil miteinfließt, bei den Stoikern lebhaft diskutiert worden ist, sehen wir bei Sen. ep. 66, 35: de *bonis* et *malis sensus non iudicat*: quid utile sit, quid inutile, ignorat. Non potest ferre sententiam. Hingegen Mark Aurel wieder ganz im Sinne Chrysipps VIII, 41: πόνος, ἡδονή ἅπτεταί σοι; ὄψεται ἡ αἴσθησις; ebenso II, 12, V, 25, XI, 13. Durch Seneca und Mark Aurel lernen wir so recht den Sinn der angeführten Plutarchstelle kennen, so daß die Bedenken Heinzes a. a. O. S. 17[2] gehoben sein dürften. Einerseits erfahren wir aus Stobäus, daß Chrysipp nur das einzelne Gute für wahrnehmbar erklären konnte und nicht den Begriff des Guten, wie Ritter wollte. Andererseits wird uns aus Seneca und Mark Aurel klar, in welchem Sinne Chrysipp dies gemeint haben dürfte; er muß eben von der Ansicht ausgegangen sein, daß die Wahrnehmung schon von einem gewissen Urteil begleitet ist.

[276]) Hierher gehört neben Boethos vor Allem Chrysipp, wie wir gleich nachweisen werden. Diese Thatsache liefert uns gleich einen Kommentar oder doch eine Ergänzung zu der in voriger Note gekennzeichneten Erkenntnistheorie Chrysipps. Eben weil er schon in der αἴσθησις ein gewisses Urteil mitenthalten sein ließ, deshalb konnte er sie auch sehr wohl als Kriterium bezeichnen. Denn aus dem Umstand, daß er die αἴσθησις zum Kriterium erhoben haben wollte, geht doch klar hervor, daß die Wahrnehmung schon von einem Urteil begleitet sein muß, vgl. D. L. VII, 54: ‘Ο μὲν γὰρ Βοηθὸς κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου, κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν; Suidas s. v. πρόληψις hat dafür: Χρύσιππος ἐν τῷ ιβ' τῶν φυσικῶν λόγων δύο φησὶν εἶναι κριτήρια, αἴσθησιν, γνῶσιν καὶ πρόληψιν, was bei Chrysipp zu besprechen sein wird.

den Epikureern stammende πρόληψις oder der sensus communis (κοιναὶ ἔννοιαι), dann müssen wir im Auge behalten, was ursprünglicher Ausgangspunkt und was späteres Einschiebsel ist. Über die Verstöße und Inkonsequenzen der einzelnen Schulhäupter muß man mit diesen selbst rechten; aber man kann alle diese Sünden gegen die philosophische Folgerichtigkeit schlechterdings nicht der Gesamtstoa als solcher aufbürden.

Vom Standpunkte eines strengen Sensualismus aus giebt es zwei Wege. Wird zugestanden, daß unsere sämtlichen Erkenntnisse ausschließlich aus den einzelnen Sinneswahrnehmungen entsprungen sind, dann steht man vor folgender Alternative: Entweder besitzen wir ein zuverlässiges, unantastbares Wissen, ein sogenanntes Kriterium der Wahrheit, dann müssen natürlich auch unsere Sinneswahrnehmungen, aus denen das Wissen hervorgegangen ist, Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit haben — das ist der Weg des gesunden Empirismus, wobei aber die Schwierigkeit zu überwinden ist, wie man sich mit gewissen Täuschungen der Sinne, die ja unzweifelhaft vorhanden sind, abfindet. Oder wir verzichten auf ein bleibendes, allgemeingiltiges, unangreifbares Wissen und beschränken uns auf ein bloßes Meinen und Fürwahrhalten, indem wir an der Wirklichkeit der Erscheinungen zweifeln und unser endgiltiges Urteil zurückhalten — das ist der Weg des Skeptizismus. Die Stoa beschritt nun offenbar die erstbezeichnete Bahn des gesunden Empirismus, denn sie trat den Skeptikern in erkenntnistheoretischer Beziehung mit ebensolcher Schärfe und Schroffheit entgegen, wie den Epikureern — mit denen sie übrigens erkenntnisthoretisch und vielfach auch metaphysich verwandt waren — in ethischer Richtung. War doch die markant hervorspringende Tendenz der Stoa zweifellos darauf gerichtet, einer verkümmerten, entnervten Generation einen unverlierbaren inneren Stützpunkt und einen festen sittlichen Halt zu geben. Hier berührten sich nun ihre Erkenntnistheorie und Ethik aufs engste, ja ihre ganze Ethik war durch die Erkenntnistheorie bedingt und in Frage gestellt. Giebt es kein feststehendes Wissen, keine allgemeingiltige Wahrheit, dann ist auch der Wert aller sittlichen Grundsätze illusorisch gemacht, dann giebt es auch in der Ethik nur subjektives Fürwahrhalten und flüchtigen

wenn endlich einzelne Stoiker die bloße sinnliche Wahrnehmung geradezu für das Kriterium der Wahrheit gehalten haben[276]), so wird man nicht umhin können die entschiedene Prävalenz des Sensualismus der Stoa anzuerkennen. Und wenn in der späteren Entwicklung der Schule Anschauungen auftauchen, wie die von

---

τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ πρισπῖπτον ἤδη αἰσθητόν. Statt ἤδη liest Petersen, Phil. Chrys. fund. p. 83 ἡδύ, was Zeller III[3], 80[1] und Diels p. 185 und 398 verwerfen. Indes scheint uns die Korrektur Petersens nicht ohne Berechtigung zu sein. Das einzelne Gute wird eben nach Chrysipp gleich als Gutes wahrgenommen, d. h. die Wahrnehmung enthält gleich eine gewisse Erkenntnis. Daß diese Frage, ob bei der Wahrnehmung des Guten gleich unser Urteil miteinfließt, bei den Stoikern lebhaft diskutiert worden ist, sehen wir bei Sen. ep. 66, 35: de *bonis* et *malis sensus non iudicat*: quid utile sit, quid inutile, ignorat. Non potest ferre sententiam. Hingegen Mark Aurel wieder ganz im Sinne Chrysipps VIII, 41: πόνος, ἡδονὴ ἅπτεταί σοι; ὄψεται ἡ αἴσθησις; ebenso II, 12, V, 25, XI, 13. Durch Seneca und Mark Aurel lernen wir so recht den Sinn der angeführten Plutarchstelle kennen, so daß die Bedenken Heinzes a. a. O. S. 17[2] gehoben sein dürften. Einerseits erfahren wir aus Stobäus, daß Chrysipp nur das e i n z e l n e G u t e für wahrnehmbar erklären konnte und nicht den B e g r i f f des G u t e n, wie Ritter wollte. Andererseits wird uns aus Seneca und Mark Aurel klar, in welchem Sinne Chrysipp dies gemeint haben dürfte; er muß eben von der Ansicht ausgegangen sein, daß die Wahrnehmung schon von einem gewissen Urteil begleitet ist.

[276]) Hierher gehört neben Boethos vor Allem Chrysipp, wie wir gleich nachweisen werden. Diese Thatsache liefert uns gleich einen Kommentar oder doch eine Ergänzung zu der in voriger Note gekennzeichneten Erkenntnistheorie Chrysipps. Eben weil er schon in der αἴσθησις ein gewisses Urteil mitenthalten sein ließ, deshalb konnte er sie auch sehr wohl als Kriterium bezeichnen. Denn aus dem Umstand, daß er die αἴσθησις zum Kriterium erhoben haben wollte, geht doch klar hervor, daß die Wahrnehmung schon von einem Urteil begleitet sein muß, vgl. D. L. VII, 54: Ὁ μὲν γὰρ Βοηθὸς κριτήρια πλείονα ἀπολείπει, νοῦν καὶ αἴσθησιν καὶ ὄρεξιν καὶ ἐπιστήμην· ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου, κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν; Suidas s. v. πρόληψις hat dafür: Χρύσιππος ἐν τῷ ιβ' τῶν φυσικῶν λόγων δύο φησὶν εἶναι κριτήρια, αἴσθησιν, γνῶσιν καὶ πρόληψιν, was bei Chrysipp zu besprechen sein wird.

den Epikureern stammende πρόληψις oder der sensus communis (κοιναὶ ἔννοιαι), dann müssen wir im Auge behalten, was ursprünglicher Ausgangspunkt und was späteres Einschiebsel ist. Über die Verstöße und Inkonsequenzen der einzelnen Schulhäupter muß man mit diesen selbst rechten; aber man kann alle diese Sünden gegen die philosophische Folgerichtigkeit schlechterdings nicht der Gesamtstoa als solcher aufbürden.

Vom Standpunkte eines strengen Sensualismus aus giebt es zwei Wege. Wird zugestanden, daß unsere sämtlichen Erkenntnisse ausschließlich aus den einzelnen Sinneswahrnehmungen entsprungen sind, dann steht man vor folgender Alternative: Entweder besitzen wir ein zuverlässiges, unantastbares Wissen, ein sogenanntes Kriterium der Wahrheit, dann müssen natürlich auch unsere Sinneswahrnehmungen, aus denen das Wissen hervorgegangen ist, Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit haben — das ist der Weg des gesunden Empirismus, wobei aber die Schwierigkeit zu überwinden ist, wie man sich mit gewissen Täuschungen der Sinne, die ja unzweifelhaft vorhanden sind, abfindet. Oder wir verzichten auf ein bleibendes, allgemeingiltiges, unangreifbares Wissen und beschränken uns auf ein bloßes Meinen und Fürwahrhalten, indem wir an der Wirklichkeit der Erscheinungen zweifeln und unser endgiltiges Urteil zurückhalten — das ist der Weg des Skeptizismus. Die Stoa beschritt nun offenbar die erstbezeichnete Bahn des gesunden Empirismus, denn sie trat den Skeptikern in erkenntnistheoretischer Beziehung mit ebensolcher Schärfe und Schroffheit entgegen, wie den Epikureern — mit denen sie übrigens erkenntnisthoretisch und vielfach auch metaphysich verwandt waren — in ethischer Richtung. War doch die markant hervorspringende Tendenz der Stoa zweifellos darauf gerichtet, einer verkümmerten, entnervten Generation einen unverlierbaren inneren Stützpunkt und einen festen sittlichen Halt zu geben. Hier berührten sich nun ihre Erkenntnistheorie und Ethik aufs engste, ja ihre ganze Ethik war durch die Erkenntnistheorie bedingt und in Frage gestellt. Giebt es kein feststehendes Wissen, keine allgemeingiltige Wahrheit, dann ist auch der Wert aller sittlichen Grundsätze illusorisch gemacht, dann giebt es auch in der Ethik nur subjektives Fürwahrhalten und flüchtigen

eine sichere Erkenntnis, ein abschließendes Ergebnis bieten uns die Sinne dennoch nicht. Es läßt sich gar nicht leugnen, daß wir gewissen Sinnestäuschungen unterworfen sind,[279]) daß es daher eine unbedingte Zuverlässigkeit nur dort giebt, wo alle Menschen absolut übereinstimmen.[280]) Allein die Sinne **als solche** täuschen uns nie. Wenn wir einer Sinnestäuschung unterliegen, so ist es nicht der Sinn, der uns getäuscht hat — denn dieser liefert uns nur als Bote gewisse Bilder —, sondern unser Urteil allein hat uns getäuscht, weil wir in vorschneller Weise das uns von den Sinnen gelieferte Bild für Wahrheit gehalten haben, was es nach reiflicher Überlegung nicht ist. Aufgabe des ἡγεμονικὸν ist es, das ihm von den Sinnen gelieferte Material zu prüfen, zu sichten und dann über Wahr und Falsch sein Urteil abzugeben. Aber der einzelne Sinn als solcher kann uns darum nicht täuschen, weil er uns gar kein fertiges Ergebnis bietet, sondern uns nur eine Hypothese zur Begutachtung unterbreitet. Die Diener, die auf einen Delinquenten fahnden — um im Bilde der Stoa zu bleiben —

---

279) Cic. Acad. II, 7: Stoici *multa falsa* esse dicunt, longeque aliter se habere ac sensibus videantur. Chrysipp hat in einem Buche εἰς διαβολὴν τῶν αἰσθήσεων (Plut. comm. not. cap. 1) Alles zusammengetragen, was sich gegen die Gültigkeit der Sinne einwenden lasse und daran seine Widerlegung geknüpft, die indes so schwach ausgefallen sein soll, daß er eigentlich nur seinem Gegner Karneades in die Hände gearbeitet hat, Cic. Acad. II, 27, 87: studiose omnia conquisierit *contra sensus* et perspicuitatem contraque omnem consuetudinem contraque rationem, *ipsum sibi respondentem*, inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem; vgl. noch Acad. II, 24, 75. Der flüchtige Seneca, in dessen ethische Anschauungen eine Verachtung der Sinne besser hineinpaßte, stand auch nicht an, dieselben stumpf und unzuverlässig zu schelten, nat. quaest. I, 2, 3 und III, 7, 9, wenngleich er an anderen Stellen (s. vorige Note) den Sinnen kräftig das Wort redete. Mark Aurel wollte vollends den stumpfen Sinnen nicht trauen, II, 17: ἡ δὲ αἴσθησις, ἀμυδρά, V, 35: τὰ δὲ αἰσθητήρια ἀμυδρὰ καὶ εὐπαρατύπωτα; vgl. noch VI, 16 und VIII, 41; Tertull. de an. cap. 17.

280) Cic. de leg. I, 17: sensus ... natura certos putamus: illa, quae aliis sic, aliis secus nec iisdem semper uno modo videntur, *ficta* esse dicimus. Sensus nostros non parens, non nutrix ... non multitudinis consensus abducit a vero.

haben ihren Beruf vollauf erfüllt, wenn sie denselben einfangen und dem Richter zur Aburteilung überliefern; das Schuldig haben nicht sie, sondern hat nur der Richter zu sprechen. So ist uns auch durch die Sinne das corpus delicti, d. h. die einzelnen Vorgänge in der Außenwelt thatsächlich geliefert worden — dabei ist jede Täuschung ausgeschlossen —; der Irrtum kann jetzt nur noch in unserem Urteil gesucht werden. Diese kasuistisch feine Unterscheidung betreffs der Zuverlässigkeit den Wahrnehmungen, die auch auf spätere Sensualisten übergegangen ist,[281]) trägt in ihrer

[281]) Auch Locke geht von der Ansicht aus, daß der Irrtum nicht in der einzelnen Wahrnehmung als solcher, sondern nur in unserem Urteil liegt, vgl. Überweg-Heinze, Gesch. der Phil. Bd. III, S. 118 der 6. Auflage. Es dürfte hier am Platze sein, auf einige besonders markante Berührungspunkte der Erkenntnistheorie Lockes mit den Anschauungen der Stoa hinzuweisen, zumal eine solche Zusammenstellung unseres Wissens noch nicht versucht worden ist. Auf die tabula rasa (white-paper bei Locke), wie auf den Satz: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, haben wir bereits früher hingewiesen. Hier seien noch einige Einzelheiten nachgetragen. Eine entschieden stoische Färbung trägt, was Locke auch II, cap. 2 § 24 (franz. Ausg. von Coste p. 74) sagt: Voici donc, à mon avis, les deux sources de toutes nos connaissances, *l'impression* (= τύπωσις) que les *objets extérieurs font sur nos sens* et les *propres opérations de l'âme concernant ces impressions*, sur lesquelles elle refléchit comme sur les véritables objets de ses contemplations. Ainsi *la première capacité de l'entendement humain consiste en ce que l'âme est propre à recevoir les impressions qui se font en elle*. Auch daß der Mensch erst anfängt zu denken, dès qu'il a quelque sensation klingt durchaus stoisch. Hingegen ist die Behauptung ibid. § 25: l'esprit est, à cet égard, purement *passif* scheinbar der stoischen Anschauung entgegengesetzt. Indes ist auf das à cet égard zu achten, da hieraus, wie aus dem angeführten Beispiel mit dem Spiegel, deutlich hervorgeht, daß sich der Geist nur insofern passiv verhält, als er die sich ihm aufdrängenden Wahrnehmungen aufnehmen muß, was im grunde auch die Stoiker zugaben. Auch was Locke Buch II, cap. 21 § 62 f. über das falsche Urteil sagt, stimmt mit der stoischen Auffassung überein. Ganz besonders in der Behauptung, daß die Wahrnehmung an sich wahr ist und der Irrtum nur in unserem Urteil liegt, berührt er sich mit der Stoa, vgl. Buch IV, cap. 11 § 3: Mais outre l'assurance que nos sens eux-mêmes nous donnent, *qu'ils ne se*

haarspaltenden Dialektik ein echtstoisches Gepräge und ist uns auch durch gute Quellen ausreichend bezeugt.[282]) Daß der einzelne Sinn als solcher noch keine fertige Erkenntnis abgiebt, geht auch daraus hervor, daß er nur die Gegenwart zum Inhalte hat,[283]) d. h. nur das Zufällige sieht, aber noch nicht die Erscheinungen in ihrem ursächlichen Zusammenhange aufzufassen versteht. Das unterscheidende Merkmal von Mensch und Tier sei aber gerade darin zu suchen, daß dieses nur die Gegenwart kennt, unter Umständen durch Gedächtnis vielleicht auch Vergangenheit besitzt, aber keinesfalls eine Vorstellung der Zukunft hat, während jener durch den Kausalbegriff auch in die Zukunft zu blicken vermag.[284])

trompent point dans le rapport qu'ils nous font de l'existence des choses extérieures, *par les impressions actuelles* qu'ils en reçoivent, nous sommes encore confirmés dans cette assurance par d'autres raisons qui concourent à l'établir; vgl. dazu Buch IV, cap. 11 § 7, cap. 20 § 1: Comme la connaissance ne regarde que les vérités visibles et certaines, *l'erreur n'est pas une faute de notre connaissance, mais une méprise de notre jugement qui donne son consentement à ce qui n'est pas véritable.* Dieser letzte Passus, der lebhaft an die stoische συγκατάθεσις erinnert, wird uns noch später beschäftigen.

[282]) Vgl. Stob. Ekl. I, 834 H: τῶν δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὴν αἴσθησιν οὐκ ἐν τῇ φαντασίᾳ ἱστάντων μόνον, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν ἀναρτώντων ἀπὸ τῆς συγκαταθέσεως· αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία συγκατάθεσίς ἐστιν. Denn es ist Sache des Verstandes, die Sinneswahrnehmung zu prüfen. Chrysipp bei Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrobel: Intimae vero deliberationis et considerationis *proprium cuiusque sensus intelligere* et ex iis quae nuntiant conligere, quid sit illud et praesens quidem accipere, absentis autem meminisse, futurum item providere. Daher stammt der Irrtum nur aus unserer unüberlegten Zustimmung, Plut. St. rep. cap. 47 und wird durch eine Veränderung der Seele hervorgebracht, Plut. de an. fragm. VII, ed. Wyttenb. p. 733: ἡ ψυχὴ τρέπει ἑαυτὴν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων κατάληψιν καὶ ἀπάτην κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς; vgl. noch Note 288.

[283]) Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrob.: *neque* tamen *praeteritorum meminit sensus* ullus *nec suspicatur futura*; Sen. ep. 66, 35: non potest (sensus) ferre sententiam, nisi *in rem praesentem* perductus est nec futuri providus est nec praeteriti memor: quid sit consequens, nescit. Des gleichen Arguments bedient sich Locke, Buch II, cap. 11 § 9.

[284]) Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrob.: Solus vero homo ex mor-

Auch bedienen sich die Menschen, sofern sie sämtliche fünf Sinne besitzen, derselben in gleicher Weise, da die affizierenden Sinnesobjekte sich ihnen in gleichem Maße aufdrängen,[285]) aber **nicht** mit demselben **Grade** den **Intensität**. Hier spielt wieder der Tonusbegriff eine bedeutende Rolle. Wie im Schlaf, im Rausch oder im Wahnsinn der Tonus der Sinne nachläßt und schwächer wird,[286]) so hängt auch die Deutlichkeit der von den Sinnen aufgenommenen Bilder von der Energie ihres Tonus ab. Je mehr Sinne wir besitzen und mit je stärkerem Tonus dieselben ausgestattet sind, desto klarer sind die empfangenen Sinneseindrücke, desto mehr entsprechen diese der Wahrheit. Deshalb konnten nach der Stoa die Heroen tiefer in das Wesen der Natur und der Gottheit eindringen, weil sie reicher und schärfer ausgebildete Sinne hatten.[287]) Darum kann denn auch der Weise von den Sinnen nicht getäuscht werden,[288]) weil er sich nur durch

---

talibus principali mentis bono, hoc est ratione utitur, ut ait Chrysippus; Sen. ep. 66, 35; 124, 17: animalibus tantum quod brevissimum est, in transcursu datum, *praesens*. praeteriti rara memoria est; ep. 121, 13: Infantibus quoque animalibusque principalis partis suae sensus est non satis dilucidus nec expressus; vgl. noch Cic. de off. I, 4, 11; Epikt. diss. I, 6, 13 f. und Bd. I, 93 ff. So recht bezeichnend für die Verlegenheit, in die die Stoa dadurch geriet, daß sie den Tieren durchaus keine Vernunft zuerkennen wollte, ist der Bericht des Diokl. Magnes, bei D. L. VII, 51: λογικαὶ (φαντασίαι) μέν, αἱ τῶν λογικῶν ζῴων· ἄλογοι δὲ αἱ τῶν ἀλόγων. Αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν· αἱ δ' ἄλογοι οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος; vgl. dazu Bd. I, Note 165.

[285]) Cic. de leg. I, 10: Nam et sensibus eadem omnia comprehendentur: et ea, quae movent sensus, itidem movent omnium; Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrob.: singulique item sensus unum quiddam sentiunt. Man sieht, daß demnach sowohl bei allen Personen, wie bei sämtlichen Sinnen gelegentlich der Wahrnehmung das gleiche Gefühl herrscht.

[286]) Cic. Acad. II, 27 u. ö. der Schlaf entsteht ἐκλυομένου τοῦ αἰσθητικοῦ τόνου D. L. VII, 158; der Tod tritt beim gänzlichen Stillstehen des Tonus ein: ἐκλυομένου τοῦ τόνου καὶ παριεμένου Stob. Ekl. I, 922 H; vgl. Bd. I, 141—43.

[287]) Sext. M. IX, 28: καὶ ἥρωας ἐκείνους, ὥσπερ τι περιττὸν αἰσθητήριον σχόντας, τὴν ὀξύτητα τῆς διανοίας ἐπιβεβληκέναι τῇ θείᾳ φύσει καὶ νοῆσαί τινας δυνάμεις θεῶν.

[288]) Stob. Ekl. II, 232: Ἑχομένως δὲ τούτῳ μήτε πλεονάζεσθαι τὸν

gesunde und kräftige, d. h. mit starkem Tonus begabte Sinne leiten läßt.[289]) Diese Energie der Sinnesempfindung ist uns von der Natur gleich einem Licht eingepflanzt, damit wir mit demselben die Außenwelt beleuchten, oder mit anderen Worten, damit wir zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen[290]), und darum sind unsere Sinne nicht willenlose, ganz unbewußt handelnde Sklaven, sondern mit Bewußtsein begabte Pneumata, die uns zur Erkenntnis der Wahrheit zielbewußt hinführen,[291]) wenn sie auch noch nicht selbständig die Wahrheit erkennen. Hierzu ist viel-

σοφόν, οὔτε βουκολεῖσθαι, οὔτε διαπτᾶσθαι, οὔτε παραριθμεῖν ... ταῦτα γὰρ πάντα τὴν ἀπάτην περιέχειν ... οὐδὲ τὸ σύνολον παραπαίειν κατά τι τῶν αἰσθητηρίων, καὶ γὰρ τοῦτον ἕκαστον ἔχεσθαι νομίζουσι τῶνδε ψευδῶν συγκαταθέσεων. Daraus geht klar hervor, daß der Irrtum nicht in der Wahrnehmung, sondern im Urteil liegt, vgl. oben Note 282. Hierher gehört auch Stob. Ekl. I, cap. 50 (Aet. Diels 398): οἱ Στωικοὶ τὸν σοφὸν αἰσθήσει καταληπτικὸν ἀπὸ τοῦ εἴδους τεκμηριωδῶς. Daher kommt es denn auch, daß der Weise über die δόξα erhaben ist D. L. VII, 121; Sext. M. VII, 44, 151; Aul. Gell. XIX, 1; Stob. Ekl. II, 168 und 230 H; Cic. Acad. II, 21, 67, de fin. III, 21, 72.

[289]) Lucullus bei Cic. Acad. II, 7: meo autem iudicio ita est *maxima* in *sensibus* veritas, si et *sani* sunt ac *valentes* et omnia removentur quae obstant et impediunt; Stob. Ekl. II, 148 H: πρῶτα μέν ἐστι κατὰ φύσιν κίνησις ἢ σχέσις κατὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους γινομένη, οἷον ὑγεία καὶ αἴσθησις, λέγω δὲ τὴν κατάληψιν καὶ ἰσχύν. Hier ist die Wendung ὑγεία καὶ αἴσθησις wohl als ἓν διὰ δυοῖν zu fassen, da ja auch Cicero von sensibus sanis spricht. Bei Stobäus findet sich ibid. der Ausdruck εὐαισθησία dafür. Diese Gesundheit und Stärke der Wahrnehmung ist eben die εὐτονία oder der πνευματικὸς τόνος, wie er bei Ps. Philo de incorr. mundi p. 266 ed. Bernays heißt.

[290]) Sext. M. VII, 259: τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης, καὶ τὴν δι' αὐτῆς γινομένην φαντασίαν; August. de civ. dei VIII, 7; *Lumen* autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eundem ipsum deum, a quo facta sunt omnia.

[291]) Schon bei Sextus (s. vorige Note) heißt es, daß uns die αἰσθητικὴ δύναμις gegeben sei πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας; ebenso Nemes. de nat. hom. cap. 7 p. 175 Matth.: ἔστι δὲ ἡ αἴσθησις οὐκ ἀλλοίωσις, ἀλλὰ διάγνωσις ἀλλοιώσεως· ἀλλοιοῦται μὲν γὰρ τὰ αἰσθητήρια, διακρίνει δὲ τὴν ἀλλοίωσιν ἡ αἴσθησις.

mehr die Mitthätigkeit des Verstandes unerläßlich.[292]) Weder sind die Sinne an sich zuverlässig ohne Beihilfe des Verstandes, noch dieser allein ausschlaggebend ohne die Mithilfe der Sinne.[293]) Bei dem Zustandekommen einer Sinneswahrnehmung müssen fünf Faktoren mitwirken; sobald einer derselben fehlt, ist sie nicht mehr vollkommen. Soll z. B. der Sehakt zu stande kommen, so müssen fünf Bedingungen dabei mitwirken: das Sinnesorgan, das Sinnesobjekt, der Ort, das Wie, d. h. die äußeren Umstände, und endlich der Verstand. Ist eine dieser Bedingungen nicht erfüllt und ist insbesondere der Verstand nicht mitthätig, dann ist die Sinneswahrnehmung keine vollkommene.[294]) Es ist daher ganz richtig, wenn der Verstand als die Quelle der Wahrnehmungen bezeichnet und hinzugefügt wird, daß derselbe mit einer ihm von Natur eigentümlichen Energie (= τόνος) auf die Objekte eindringt, durch welche er affiziert wird.[295]) Auch hier also fällt das Schwergewicht auf den Tonus der Wahrnehmung. Nur wo ein

---

[292]) Cic. Acad. II, 7: Atqui qualia sunt haec, quae *sensibus* percipi dicimus, talia sequuntur ea, quae *non sensibus ipsis* percipi dicuntur, sed quodammodo sensibus, ut haec: illud est album, hoc dulce, canorum illud, hoc bene olens, hoc asperum! *Animo iam* haec tenemus comprehensa, *non sensibus*; ille, deinceps, equus est, ille canis. Cetera series deinde sequitur, maiora nectens; ut haec, quae quasi expletam rerum comprehensionem amplectuntur: si homo est, animal est mortale, rationis particeps.

[293]) Cic. de fin. IV, 4, 9: neque sensuum fidem sine ratione nec rationis sine sensibus exquiramus, atque ut eorum alterum ab altero [ne] separemus?

[294]) Sext. M. VII, 424: ἵνα γε μὴν αἰσθητικὴ γένηται φαντασία κατ' αὐτούς, οἷον ὁρατική, δεῖ πέντε συνδραμεῖν, τό τε αἰσθητήριον καὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ τὸν τόπον καὶ τὸ πῶς καὶ τὴν διάνοιαν· ὡς, ἐὰν τῶν ἄλλων παρόντων, ἓν μόνον ἀπῇ, καθάπερ διάνοια παρὰ φύσιν ἔχουσα, οὐ σωθήσεταί φασιν ἡ ἀντίληψις.

[295]) Cic. Acad. II, 10, 30: Mens enim ipsa, *quae sensuum fons* est, atque etiam *ipsa sensus* est, naturalem vim (= τόνον) habet, quam *intendit* (intentio = τόνος) ad ea, quibus movetur; Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrob.: sensibus compellendo ad operandum, *totaque anima sensus*, qui sunt eius officia, velut ramos . . . *pandit*; Plut. pl. phil. IV, 21: τὸ ἡγεμονικόν, τὸ ποιοῦν . . . τὰς αἰσθήσεις.

relativ hoher Grad von sinnlicher Energie vorhanden ist, haben wir die Gewähr der Zuverlässigkeit.[296]) Treten nun die Wahrnehmungen mit so starkem Tonus auf, daß sie einem bleibenden Eindruck bei uns zurücklassen, dann bildet sich das Gedächtnis. Einzelne Sinneseindrücke besitzen eine so schwache Energie, daß sie nur eine momentane Einwirkung hervorzurufen vermögen, andere treten wieder mit so starkem Tonus auf, daß sie einen dauernden, unverwischbaren Eindruck bei uns hervorbringen, und diesen nennen die Stoiker Gedächtnis.[297]) Werden nun verschiedene gleichartige Eindrücke des Gedächtnisses zu einem einheitlichen Ganzen verknüpft und verallgemeinert, dann entsteht daraus die Erfahrung. Aus der Erfahrung werden alsdann höhere Gattungsbegriffe abgeleitet, deren Wesen wir später auseinandersetzen werden. Nur soviel muß hier schon betont werden, daß die sinnliche Wahrnehmung sich nur auf Einzeldinge beschränkt, aber nicht auch auf Allgemeinbegriffe erstreckt, die vielmehr ebenso Sache des Verstandes sind, wie jede Abstraktion.[298]) Ja, Chrysipp

---

[296]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 778 K., 796 M.: ὡς δὲ οἱ περὶ τὸν Χρύσιππον, εἰς καταληπτικήν, ὡς δὲ κοινῇ πάντες ἄνθρωποι πεπιστεύκασιν, εἰς αἴσθησίν τε καὶ νόησιν ἐναργῆ.

[297]) Plut. pl. phil. IV, 11 (Aet. Diels 400): αἰσθόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φαμὲν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος. Bleibende Eindrücke bilden das Gedächtnis, Plut. comm. not. cap. 47: μνήμας δὲ, μονίμους καὶ σχετικὰς τυπώσεις; einzelne Eindrücke haben nur eine momentane Einwirkung, andere eine dauernde, Cic. Acad. II, 10, 30: Itaque alia visa sic arripit, ut his *statim* utatur, aliqua recondit, e quibus *memoria* oritur; der Künstler stützt sich vorzugsweise auf das Gedächtnis, Acad. II, 7, 22. Auch was häufig vor die Seele tritt, wird dem Gedächtnis einverleibt, Sen. de benef. III, 2: quicquid *frequens* cogitatio exercet ac renovat. *memoriae* numquam subducitur, quae nihil perdit, nisi ad quod non saepe respexit. Das Gedächtnis kann unzählige Eindrücke aufbewahren, Epikt. diss. I, 14, 9: μνήμας ἀπὸ μυρίων πραγμάτων διασώζεις.

[298]) Sext. M. VIII, 67: θέλουσι μὲν γὰρ τῶν τε αἰσθητῶν καὶ νοητῶν εἶναι διαφοράν· καθ' ἣν τὰ μέν ἐστιν ἀληθῆ, τὰ δὲ ψευδῆ; ibid. VIII, 185: Epikur wollte Alles der Wahrnehmung subordinieren, da diese niemals täuscht: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τοῦ Περιπάτου μέσην ὁδὸν τέμνοντες

sprach es geradezu aus, daß die Species durch die Sinne, das Genus aber erst durch den Verstand erkannt wird.[299])

Die bisher geführte Untersuchung hat zu dem kaum anfechtbaren Ergebnisse geführt, daß die Stoa von Hause aus entschieden sensualistischen Tendenzen gehuldigt hat. Jede Erkenntnis nimmt bei der Wahrnehmung ihren Anfang und stammt in ihrem letzten Grunde nur aus dieser. Damit ist die Grundforderung des Empirismus erfüllt. Haben sich aber später, wie wir sehen werden, an diese ursprüngliche Lehre einzelne Anschauungen angesetzt, die ihr diametral widersprechen, so werden wir dies nicht der ganzen Schule als solcher unterschieben, sondern uns der Aufgabe unterziehen, nachzuweisen, wann und auf welche Weise diese nachträglichen Einschaltungen in das Lehrgebäude des Stoizismus eingefügt worden sind.

Noch ist die erst durch Kant zu klassischer Formulierung gelangte Frage nach dem Verhältnisse des eigentlichen Wesens der Dinge (Ding — an — sich) zu ihren Erscheinungsformen vom stoischen Gesichtspunkt aus zu beleuchten. Angesichts des stark hervortretenden subjektiven Moments, das sich in der Stoa namentlich bei der Betonung der individuellen Energie der Vorstellungen (φαντασία καταληπτική und συγκατάθεσις) geltend gemacht hat, lag der Gedanke nahe genug, auch den Vorstellungen nur subjektiven Wert beizulegen oder doch zum mindesten zwischen subjektiver Auffassung und objektiver Realität der Dinge schärfer zu unterscheiden. Und doch scheint dies nur in beschränktem Maße der Fall gewesen zu sein. Zeno hat beispielsweise die Farben für die ursprüngliche Eigenschaft der Materie erklärt,[300]) woraus doch klar erhellt, daß er von der Ansicht ausging, die Dinge können von uns in ihrer wahren Beschaffenheit erkannt werden. Kleanthes freilich scheint seine leisen Zweifel darüber geäußert zu haben, ob sich die Weltvor-

ἔνια μὲν ὑποκεῖσθαι τῶν αἰσθητῶν ἔλεξαν, ὡς ἀληθῆ· ἔνια δὲ μὴ ὑπάρχειν, ψευδομένης περὶ αὐτῶν τῆς αἰσθήσεως; vgl. dazu ibid. VIII, 10 und 177: οἱ δ' ἀπὸ τῆς Στοᾶς νοητὸν (sc. τὸ σημεῖον).

[299]) Vgl. oben Note 275 und Prantl, Gesch. d. Log. I, 420.

[300]) Stob. Ekl. I, 364 H.: Ζήνων ὁ Στωικὸς τὰ χρώματα πρώτους εἶναι σχηματισμοὺς τῆς ὕλης; ebenso Plut. pl. phil. I, 15 (Aet. Diels 313), Ps. Galen h. ph. XIX, 258 K.

gänge in Wahrheit notwendig so abspielen, wie sie uns erscheinen[301]). Allein tiefer ist er wohl in den Kern dieses eminent wichtigen Problems nicht eingedrungen und wohl kaum über einen bescheidenen Zweifel hinausgekommen. Denn gerade seine grobsensualistische Definition der Vorstellung als einem Siegelabdruck in Wachs zeigt ja zur Genüge, daß er in unserer Vorstellung eine klare, dem Wesen der Dinge völlig adaequate Abspiegelung derselben erblickt hat. Wenn die Stoiker erklären, es gäbe keine zwei Dinge in der Welt, die absolut gleich wären,[302]) — eine Behauptung, die von Philosophen des 10. Jahrhunderts und seither häufig wiederholt worden ist —, so liegt diesem Ausspruch implicite der Gedanke zu grunde, daß wir die Dinge in ihrem wahren Wesen erkennen, da wir ja sonst über ihre absolute Gleichheit oder Ungleichheit nicht urteilen könnten. Ja, nach Galen scheinen sie ausdrücklich hervorgehoben zu haben, daß die Qualitäten, die wir an den Dingen unterscheiden, denselben in Wirklichkeit anhaften.[303])

Eine Frage noch harrt in diesem Kapitel ihrer Erledigung. Bisher haben wir nur von der Wahrnehmung der Außendinge

---

[301]) Epikt. diss. II, 19, 2: οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐστι· καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσιν, οἷς ἐπὶ πολὺ συνηγόρησεν Ἀντίπατρος.

[302]) Cic. Acad. II, 26, 85: Es giebt nicht einmal zwei Haare oder Getreidekörner, die einander absolut ähnlich sind.

[303]) Galen de plac. Hipp. et Plut. V, 642 K., 642 M.: μὴ τοίνυν ὡς διὰ βακτηρίας τοῦ πέριξ ἀέρος ὁρᾶν ἡμᾶς οἱ Στωικοὶ λεγέτωσαν· ἡ γὰρ τοιαύτη διάγνωσις ἀντιβαινόντων ἐστὶ σωμάτων, κατὰ συλλογισμὸν ἔτι μᾶλλον. οὐ πιλητοῦ δὲ αἰσθητικὴ ἡ τοῦ ὄμματος αἴσθησις ἡμῖν ἐστιν, οὐδὲ τῆς σκληρότητος ἢ μαλακότητος, ἀλλὰ χρόας καὶ μεγέθους καὶ θέσεως, ὧν οὐδὲν ἡ βακτηρία διαγνῶναι δύναται ... ἐκεῖνοι μὲν γὰρ τῶν ὁρατῶν οὐδὲν ἄγουσιν ἄχρι τῆς ὀπτικῆς δυνάμεως. Farbe, Ausdehnung und Lage der Dinge sieht also schon das Auge, wenn es auch die Solidität, die erst vom Verstande erschlossen wird, noch nicht zu erkennen vermag. Freilich ist hier kaum ein dämmerndes Ahnen jenes Unterschiedes zwischen primären und sekundären Qualitäten, den Locke erst scharf formuliert hat, vorhanden, wenn gesagt wird, daß die Solidität sich von der Farbe insofern unterscheidet, als die erstere vom Gedanken erschlossen, die letztere von den Sinnen wahrgenommen wird. Allerdings verdient es hervorgehoben zu werden, daß sie be-

nach der Auffassung der Stoa gehandelt. Sollten nun die Stoiker nicht auch über die Innenseite des Seelenlebens, die Selbstbeobachtung, oder was Locke später „den inneren Sinn“ nannte, gehandelt haben? Leider ist uns von solcher Behandlung nichts erhalten, was freilich nur beweist, daß sie diese Seite der Erkenntnistheorie spärlich ausgebildet, aber noch nicht darthut, daß sie dieselbe ganz vernachlässigt haben. Wenigstens beweist uns eine einzige Notiz, daß sie den Gedanken „eines inneren Sinnes, durch welchen wir uns selbst beobachten“ schon gekannt und ausgesprochen haben.[304]) Ob und inwieweit sie diesen fruchtbaren philosophischen Gedanken weiter verfolgt und ausgebeutet haben, können wir kaum mehr feststellen. Mit vielen anderen stoischen Philosophemen mag auch dieser der ewigen Vergessenheit unentreißbar anheimgefallen sein.

---

hauptet haben, in einer Substanz können mehrere Qualitäten gesondert existieren, Plut. com. nat. cap. 36. Bei Locke stellt sich die Sache so, daß Solidität, Ausdehnung und Bewegung primäre Qualitäten sind und den Dingen an sich zukommen, während Farben, Töne, Gerüche etc. sekundäre Qualitäten sind, weil sie nicht im Dinge selbst, vielmehr nur im Subjekt ihren Ursprung haben, vgl. dessen essay concerning human understanding II, 8 § 9—12, § 23—25; II, 23 § 11, 31 § 2; III, 4 § 16, 11 § 20; IV, 2 § 12—18, 3 § 11—17.

[304]) Joann. Damasc. bei Stob. Floril. IV, 237 ed. Mein. = Stob. Ekl. I, 50 (Aet. Diels 395): οἱ Στωϊκοὶ τήνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἁφὴν προσαγορεύουσι, καθ’ ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα. Siebeck Gesch. der Psychol. II, 208 hat eine wenig klare Interpretation dieser freilich etwas dunklen Stelle geliefert. Hingegen hat Heinze, zur Erkenntnislehre S. 17 eine treffendere Auslegung geboten. Nur läßt sich Heinzes Auffassung mit dessen Worten „Von einer inneren Wahrnehmung, der Reflexion Lockes ist hier also nicht die Rede“ nicht gut vereinigen. Diese „innere Berührung, durch die wir uns unseres eigenen Denkens bewußt werden“ — denn nur so kann dieses Fragment verstanden werden — kommt vielmehr der Reflexion Lockes ziemlich nahe.

IV.

Die Vorstellung (φαντασία und κατάληψις).

Die Feststellung aller Bedeutungen und Schattierungen, die das Wort φαντασία in der Stoa hat, gehört zu den schwierigsten Aufgaben, die uns obliegen. Nicht als ob kärglich auftauchendes Material uns einen zu dürftigen Einblick in diese Seite der stoischen Erkenntnistheorie gewährte. Das Material strömt uns im Gegenteil in üppiger Fülle und überwältigender Mannigfaltigkeit zu; aber es ist so chaotisch durcheinandergewürfelt, so wirr und kraus verschlungen, daß es schwer fällt, mit sichtender Hand hineinzugreifen und die widersprechenden Angaben auszugleichen. Wenn bei irgend einem anderen, so gilt es gewiß bei diesem Punkte der stoischen Philosophie, die kritische Sonde anzulegen, die einzelnen Nachrichten zu prüfen und auf ihre Glaubwürdigkeit abzuschätzen, vor allem aber die vorhandenen Zeugnisse nach der Zeit, d. h. nach den einzelnen Entwicklungsphasen der Stoa zu sondern. Gerade hier, wo die Differenzpunkte zwischen den Schulhäuptern der alten Stoa so scharf und markant hervorspringen, muß man sich hüten, vereinzelt vorkommende Notizen ohne nähere Erwägung sofort auf die Gesamtstoa zu beziehen. Bei den schroff einander gegenüberstehenden Definitionen des Wortes φαντασία, die uns schon bei Kleanthes und Chrysipp entgegentreten, fällt es überhaupt schwer, von der Gesamtstoa als solcher zu sprechen. Hier zeigt es sich so recht eklatant, wie eminent wichtig es ist, nach der Behandlung der Gesamtstoa auch eine Besprechung der Lehren einzelner Schulhäupter folgen zu lassen.

Den Ausdruck φαντασία leitete Chrysipp von φῶς ab und zwar mit der Begründung: wie das Licht sich selbst und die es umstehenden Gegenstände beleuchtet, so zeige auch die φαντασία sich selbst und den durch sie vorgestellten Gegenstand.[305]) Dabei

[305]) Plut. pl. phil. IV, 12 (Aet. Diels 402): Εἴρηται δὲ ἡ φαντασία ἀπὸ τοῦ φωτός· καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ φαντασία δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πεποιηκὸς αὐτήν; ebenso Ps. Galen h. ph. XIX, 305 K. Vgl. noch Freudenthal, der

müssen wir uns erinnern, daß auch die αἴσθησις gemeiniglich als das Licht bezeichnet worden ist, das uns von der Natur zur Erkenntnis der Außendinge eingepflanzt ist.[306]) Zur Abgrenzung des Ausdrucks φαντασία liefert uns die etymologische Erklärung Chrysipps eine gute Handhabe, indem namentlich das Bild des Lichtes, das sich selbst und die übrigen Gegenstände beleuchtet, uns gute Dienste leistet. War die Wahrnehmung ein halb und halb mechanischer Vorgang, sofern sie nur den Eindruck des Sinnesobjekts urteilslos dem Verstande zugeführt hat, so charakterisiert sich jetzt die φαντασία als diejenige Thätigkeit des ἡγεμονικόν, die mit Bewußtsein das Wahrnehmungsobjekt prüft. Bevor die Wahrnehmung als fertige Erkenntnis dem Verstande einverleibt wird, hat sie zunächst die Durchgangsstation φαντασία durchzumachen; diese ist das vermittelnde Glied zwischen αἴσθησις und διάνοια.[307]) Hier entscheidet sich das Schicksal der Wahrnehmung, ob sie nämlich als anerkannte Wahrheit der Verstandeserkenntnis eingereiht, oder ob sie als Trugbild von derselben ferngehalten werden soll. Allein die φαντασία erhält ihr Material nicht ausschließlich aus den sinnlichen Wahrnehmungen; auch abstrakte Verstandesbegriffe fallen in den Bereich ihrer Thätigkeit.[308])

Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles S. 15. Heinze, zur Erkenntnislehre S. 20[4] verweist noch mit Recht auf Sext. Math. VII, 162 f., wo eine offenbar chrysippische Wendung vorliegt, was schon der Vergleich der φαντασία mit einem Licht beweist.

[306]) Vgl. oben Note 290.

[307]) D. L. VII, 50: Προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία· εἶθ' ἡ διάνοια; Philo leg. alleg. I, 11, p. 49 M.: ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσοδον τυποῦντος νοῦν δι' αἰσθήσεως; Sextus Pyrrh. II, 7, 72: οὐ γὰρ δι' ἑαυτῆς ἐπιβάλλει τοῖς ἐκτός καὶ φαντασιοῦται ἡ διάνοια, ὥς φασιν, ἀλλὰ διὰ τῶν αἰσθήσεων, adv. Math. VII, 232: ἐπείπερ (ἡ φαντασία) οὐδὲ περὶ τῷ τυχόντι μέρει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι ταύτην συμβέβηκεν, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ τῷ ἡγεμονικῷ.

[308]) D. L. VII, 51: Τῶν δὲ φαντασιῶν κατ' αὐτοὺς αἱ μέν εἰσιν αἰσθητικαί, αἱ δ' οὔ· αἰσθητικαὶ μὲν αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι· οὐκ αἰσθητικαὶ δὲ αἱ διὰ τῆς διανοίας, καθάπερ τῶν ἀσωμάτων, καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων. Dieser Unterschied ist wohl zu beachten. In weiterem Sinne wird eben φαντασία auch auf jene Be-

Beide Einwirkungsarten werden wohl auch als πάθη der Seele bezeichnet[309]), wobei indes zu bemerken ist, daß πάθος nicht eigentlich ein Leiden, sondern vielmehr eine Bewegung der Seele bedeutet.[310]) Ein wesentlicher Unterschied zwischen jener φαντασία, die aus der αἴσθησις stammt und der aus den διάνοια hervorgegangenen besteht indes darin, daß jene der Wirklichkeit entnommen ist und darum auf Wahrheit Anspruch erheben kann, während diese als pures Gedankengebilde keine Realität besitzt.[311])

---

griffe angewendet, die vom Verstand a priori gebildet worden; in engerem Sinne bezieht sie sich jedoch nur auf die αἴσθησις, d. h. auf empirische Thatsachen, weswegen unter φαντασία schlechthin gemeiniglich die φαντασία αἰσθητική verstanden wird. Die Behandlung der reinen Verstandesbegriffe scheidet indes aus diesem Kapitel aus, da wir später bei der διάνοια und der πρόληψις darauf ausführlich zurückkommen werden; vgl. vorläufig darüber Zeller III[3], 79[2]. Daß aber die φαντασία auch auf pure Gedankendinge angewendet wird, erhellt insbesondere daraus, daß die Stoa auch das unkörperliche λεκτόν eine φαντασία genannt hat, D. L. VII, 63; Sext. M. VIII, 70.

[309]) Chrys. bei Plut. pl. phil. IV, 12: φαντασία μὲν οὖν ἐστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός; vgl. dazu Nemes. de nat. hom. cap. 7 p. 172 M. und Heinze S. 20[4], der statt ἐν αὐτῷ lieber αὐτότε lesen möchte. Auch das φανταστικόν, das ja keine empirische Basis hat, wird bei Plut. l. c. als πάθος ἐν τῇ ψυχῇ dargestellt; vgl. noch Ps. Galen h. ph. XIX, 305 K., wo der Bericht Plutarchs ohne wesentliche Modifizierung reproduziert wird. Auch D. L. VII, 44 heißt es, daß die διάνοια πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας. Zu der ganzen Frage vgl. noch oben Note 238—241.

[310]) Plut. pl. phil. IV, 12 (Aet. Diels 401): καὶ <κατὰ> τοῦτο τὸ πάθος εἰπεῖν ἔχομεν, ὅτι ὑπόκειται λευκὸν κινοῦν ἡμᾶς; D. L. VII, 110: ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις; bei Cic. Tusc. quaest. IV, 6, 11 heißt πάθος eine *commotio*; vgl. noch Stob. Ekl. II, 166: πάθος . . . κίνησις ψυχῆς und dazu Cic. de off. I, 38, 136 und II, 5, 18; weiter Note 319 und 343. Und so ließen sich noch zahlreiche Belege anführen, daß die Stoa unter πάθος nicht bloß das Leiden, sondern in weiterem Sinne jede Bewegung der Seele verstanden hat. Sext. Math. VII, 221: κίνημα . . . φαντασία καλεῖται; vgl. noch Aul. Gell. N. A. 19, 1; Augustin de civ. dei IX, 4.

[311]) Wir verweisen vorläufig auf Nemes. de nat. hom. cap. 7 p.

Allein jener Teil der φαντασία, der aus der διάνοια stammt, wird uns bei der Begriffslehre der Stoa noch ausführlich beschäftigen, und so wenden wir uns zunächst der aus der Wahrnehmung hervorgegangenen φαντασία zu.

Aus den vielerlei Definitionen, welche diese Art der φαντασία erfahren hat, heben sich namentlich drei als die gebräuchlichsten ab: τύπωσις, ἀλλοίωσις, πάθος. Die τύπωσις war die ursprüngliche Definition der Schule, da sie schon von Zeno selbst stammt.[312]) Den Ausdruck τύπος gebraucht nun wohl auch Aristoteles[313]) für die φαντασία; allein was bei ihm noch als schwankender Terminus auftritt, scheint in der τύπωσις des Zeno eine feste Form und stehende Bedeutung gewonnen zu haben. Zeno hat nun die φαντασία schlechthin als „Eindruck" bezeichnet, ohne näher präzisierte Umschreibung. Es waren daher zwei Auffassungen dieses „Eindrucks" möglich: er kann entweder ein starrer, mechanischer Abdruck des Sinnesobjekts, oder eine qualitative Veränderung des Sinnessubjekts sein. Beide zulässige Deutungen fanden ihre Interpreten. Kleanthes, der dem Stifter der Stoa näher stand und darum wohl auch dessen Intentionen treffender wiedergegeben haben dürfte, neigte der ersteren Ansicht zu, indem er den Ausdruck τύπωσις wörtlich nahm und die φαντασία für einen getreuen Abdruck des Sinnesobjekts bezeichnete, gleich dem eines Siegelringes im Wachs.[314]) Dieser grobsensualistischen Fassung,

---

173 M.; Ps. Gal. hist. phil. p. 305 K.; Plut. pl. phil. IV, 12; D. L. VII, 50 und 61; Stob. Ekl. I, 332; Sext. M. VII, 246, VIII, 262 ff.; Simpl. ad Categ. f. 26[a] ed. Basel, p. 54 Brandis; Joh. Damasc. bei Stob. Floril. p. 432 ed. Gaisford; Syrian ad Arist. Metaph. XII, cap. II p. 59 Bagol. Zur ganzen Frage vgl. man Zeller III, 79[2]; Prantl Gesch. d. Log. I, 420; Wellmann a. a. O. S. 480; Petersen, Phil. Chrys. fund. p. 80; Krische, Forschungen S. 421; Hirzel, Untersuchungen II, 24.

[312]) D. L. VII, 45, 46, 50: τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ; ebenso Plut. comm. not. cap. 47; Sext. Math. VII, 228, 372, Pyrrh. II, 70, Math. 400 τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ. Daß diese Definition von Zeno stammt, geht aus dem Streit zwischen Kleanthes und Chrysipp hervor, die ja diese Definition des Meisters verschieden ausgelegt haben.

[313]) Vgl. Freudenthal a. a. O. S. 22[1].

[314]) Sext. Math. VII, 228: Κλεάνθης μὲν ἤκουσε τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ [τὴν] διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ

aus der implicite folgen würde, daß alle unsere Vorstellungen als naturtreue Spiegelbilder der Dinge auch notwendig wahr sein müssen, vermochte sich der von den Skeptikern arg befehdete und ins Gedränge gebrachte Chrysipp nicht anzuschließen. Es sind uns auch die Motive aufbewahrt, die ihn veranlaßt haben, diese grobsensualistische Interpretation seines Lehrers abzuweisen und der ursprünglich zweideutigen τύπωσις Zenos die zweite zulässige Deutung, die einer qualitativen Veränderung (ἀλλοίωσις), zu geben. Er wendet nämlich ein, daß die Seele oft gleichzeitig viele und entgegengesetzte Vorstellungen habe, was doch nicht zu erklären sei, wenn die Vorstellung aus rein mechanischen Abdrücken der Sinnesobjekte bestehen soll. Die Vorstellung kann daher nur eine qualitative Veränderung der Seele sein.[315]) Allein auch

---

κηροῦ τύπωσιν; ebenso ibid. VII, 372, VIII, 400: Κλεάνθους μὲν κυρίως ἀκούοντος τὴν μετὰ εἰσοχῆς καὶ ἐξοχῆς νοουμένην. Auf dieses von Kleanthes gebrauchte Bild des Siegelringes im Wachs wird auch angespielt, Sext. Pyrrh. II, 70; D. L. VII, 50; Philo quod Deus sit immut. p. 279 Mang., 406 Pf., de mund. opif. cap. 59, p. 40 M., leg. alleg. I, 18, und 32 p. 55 und 64 M., quis rer. div. haer. cap. 37 p. 498 M., de mut. nom. cap. 4 p. 584 M., de creat. mundi p. 4 und 38 M., besonders de mundo cap. 4 p. 606 M., ferner Chalcid. in Tim. cap. 321 Wrobel; Plotin Enneade IV, 6; Plut. pl. phil. IV, 20; Augustin de civ. dei VIII, 7; Boethius de consol. phil. V, 4 (citiert Note 230). Daß Aristoteles dieses Bild noch nicht in dem roh materialistischen Sinne des Kleanthes gebraucht haben kann, giebt auch Freudenthal a. a. O. S. 21 zu. Die erkenntnistheoretische Polemik zwischen Kleanthes und Chrysipp wird bei der speziellen Behandlung dieser Philosophen eingehender beleuchtet werden.

[315]) Sext. Math. VII, 229: Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον· πρῶτον μὲν γάρ φησι, τῆς διανοίας, δεήσει, ὑφ' ἕν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης, τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διαφέροντα, ἔχειν περὶ αὐτὸ σχήματα, ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές· ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον ... αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενοεῖ ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως ... φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς. Vgl. noch ibid. VII, 372, VIII, 406; D. L. VII, 50: φαντασία ... ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ δυωδεκάτῃ περὶ ψυχῆς ὑφίσταται. Auf diese ἀλλοίωσις spielt auch Sext. Pyrrh. II, 7 an. Es mag hier daran erinnert werden, daß Aristoteles die Sinnes-

diese Definition befriedigte auf die Dauer nicht. Denn selbst nach Chrysipp war die φαντασία, da sie eine Bewegung der Seele erzeugte, wohl auch ein πάθος, aber doch noch kein rein leidentlicher Vorgang. Denn er hatte jenes Leiden nur den Schwingungen der Luft verglichen und ausgeführt, wie die Luft gleichzeitig mannigfaltige Geräusche in sich aufnehmen könne, so auch könne das ἡγεμονικὸν gleichzeitig Mannigfaltiges in der φαντασία verarbeiten, und nur insofern ist die Seele leidend.[316]) Nun erinnere man sich aus der Metaphysik, daß die Luft den Stoikern nicht das leidende, sondern das thätige Element ist[317]), ja, daß Chrysipp Zeus selbst mit der die Erde umgebenden Luft identifiziert hat[318]), dann wird man diesen Vergleich Chrysipps in seiner vollen Bedeutung würdigen können. Die φαντασία war ihm keineswegs ein reines Leiden, sondern eine Bewegung der Seele, welche dieselbe durch ihre eigene Energie hervorruft. Wir müssen uns diese Auffassung Chrysipps, die ja die meistverbreitete in der Stoa war, so erklären: Der Gesichtssinn zeigt dem Verstande z. B. die weiße Farbe. Durch diese Wahrnehmung entsteht eine Bewegung im ἡγεμονικόν, das nunmehr diese Bewegung selbst und die Ursache dieser Bewegung beobachtet, und diese Thätigkeit nennt Chrysipp φαντασία.[319]) Die φαντασία ist demnach insofern eine höhere Abstufung

---

wahrnehmung ἀλλοίωσις genannt hat, vgl. Freudenthal a. a. O. S. 22².

[316]) Sext. Math: VII, 232 f.: ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἓν καὶ διαφερούσας ἀναδεχόμενος πληγάς, εὐθὺς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις· οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται (wofür die Manuskripte ποιήσεται haben, was noch besser passen würde). Jedenfalls ist hier die vorsichtige Ausdrucksweise (ἀνάλογόν τι) bemerkenswert.

[317]) Vgl. Bd. I, S. 24, Note 30 und S. 117, Note 206; Plut. pl. phil. IV, 19 (Aet. Diels 409): ἐπειδὰν δὲ (ὁ ἀὴρ) πληγῇ πνεύματι, κυματοῦται κατὰ κύκλους ὀρθοὺς εἰς ἄπειρον, ἕως πληρώσῃ τὸν περικείμενον ἀέρα κτλ.

[318]) Philodem de piet. p. 80 Gomp.: καὶ Δία μὲν εἶναι τὸν περὶ τὴν γῆν ἀέρα.

[319]) Nemes. de nat. hom. cap. 7 p. 173 Mat.: φανταστὸν δὲ τὸ πεποιηκὸς τὴν φαντασίαν αἰσθητόν, οἷον τὸ λευκὸν καὶ πᾶν ὅτι δύναται κι-

der αἴσθησις, als sie das Bewußtsein, d. h. die bewußte Beobachtung zur αἴσθησις hinzufügt. Ist aber die φαντασία kein rein leidentlicher Vorgang, sondern eine mit Bewußtsein verknüpfte Aufnahme der Sinneswahrnehmungen seitens des ἡγεμονικόν, dann erhebt sich die Frage, worin sich unsere Zustimmung (συγκατάθεσις) und das reine Denken (διάνοια) dann noch von der φαντασία unterscheiden sollen? Ist die φαντασία schon ebensogut Thätigkeit des bewußt handelnden Subjekts, worin soll dann die διάνοια, diese höchste Stufe des Denkens, noch über die φαντασία hinausragen? Diese Bedenken bewogen daher andere Stoiker — nach Chrysipp — folgenden Unterschied zu machen: Die φαντασία verhält sich rein leidend, die διάνοια rein thätig.[329]) Allein diese letztere Strömung innerhalb der Stoa scheint keinen großen Umfang gehabt zu haben, da sie außer bei Sextus kaum noch irgend welche Spuren ihres Daseins hinterlassen hat. Keinesfalls kann dieselbe als ein verkürzter Ausdruck der Gesamtstoa angesehen werden. Die konsequenten Stoiker konnten unmöglich das ἡγεμονικόν, diesen hehren Absenker des göttlichen Urpneumas, diesen unverdichteten Teil der Weltseele zur Passivität verurteilen. Ihre Metaphysik gestattete ihnen durchaus nicht, das Seelenpneuma, das ja gerade das thätige Element in uns repräsentieren soll, zu etwas rein Leidendem zu stempeln, wenn sie selbst erkenntnistheoretisch sich zu einer solchen Ansicht hinneigen wollten. Da aber die φαντασία eine Seite oder, wenn man will, eine Thätigkeit des ἡγεμονικὸν darstellt, so kann eine Anschauung, welche dieselbe rein κατὰ πεῖσιν zustande kommen läßt, wohl als die Meinung irgend eines inkonsequenten Stoikers, aber nicht als die Lehre der Gesamtschule als solcher angesehen werden. Auch wird sich uns ja bei der Besprechung der φαντασία καταληπτικὴ deutlich zeigen, daß bei der φαντασία eine ἐνέργεια vorhanden ist, so daß wir wohl die Definition Chrysipps als die in der Schule

---

νεῖν τὴν ψυχήν; ähnlich Plut. plac. phil. IV, 12: λευκὸν κινοῦν ἡμᾶς; vgl. noch Ps. Gal. h. ph. p. 305 K.; Aul. Gell. N. A. 19, 1; Augustin de civ. dei IX, 4 und Note 343.

[329]) Sext. M. VII, 239: λέγοντες, τῷ ὅρῳ δεῖν τῆς φαντασίας συνακούειν τὸ κατὰ πεῖσιν; vgl. noch oben Note 238, 241 und 250 und Aul. Gell. l. c.

meist übliche und gebräuchliche für den Ausdruck der Gesamtstoa gelten lassen dürfen. Die erkenntnistheoretische Verwandtschaft von Hobbes und Locke mit der Stoa stützt sich denn auch vorzugsweise auf diese Verkörperung der stoischen Erkenntnistheorie in Chrysipp. Wie nach Chrysipp die Seele sich bei der Aufnahme von Wahrnehmungen gewissermaßen leidend verhält, sofern sie durch dieselben bewegt wird, andererseits aber doch eminent thätig ist, da sie die Sinneswahrnehmungen mit Bewußtsein beobachtet, ganz so auch bei Hobbes.[321])

[321]) Vgl. oben Note 230, *233* und 281. Freudenthal a. a. O. S. 24[1] macht auf die erkenntnistheoretischen Berührungspunkte zwischen Hobbes und Aristoteles aufmerksam. Mag dies auch zutreffen, so schließt es natürlich nicht aus, daß Hobbes sich in einzelnen Punkten auch der Stoa genähert hat. Ja, die Wahrscheinlichkeit spricht mehr für den Anschluß an die Stoa, als für eine Anlehnung an Aristoteles. Abgesehen davon, daß die von Freudenthal angeführten Ähnlichkeiten mehr allgemeiner, während die von uns aufgezeigten ganz spezieller Natur sind, müßte auch folgende Erwägung in Anschlag gebracht werden. Hobbes war Anhänger, wenn auch nicht gerade Schüler Bacos und Freund Gassendis. Baco hat bekanntlich in demselben Maße Aristoteles bekämpft, wie Gassendi für die nacharistotelische Philosophie, insbesondere die epikureische, eingetreten ist. Es lag nun einmal im Zuge der Zeit, das Joch des von Scholastikern zwar verballhornisierten, aber doch auf den Thron gehobenen Aristoteles abzuschütteln. Mit Baco und den letzten Ausläufern der Renaissance begann ja jener allgemeine Sturmlauf gegen Aristoteles, weil man in ihm den natürlichen Verbündeten der tiefgehaßten Scholastik gesehen hat. Und da man damals den reinen Aristoteles in seinen wahren, unverfälschten Zügen von dem von der Scholastik zurechtgestutzten und karrikierten, aus Mangel an philologischem Tiefblick, noch nicht recht zu unterscheiden wußte, so machte sich allgemein eine tiefgehende Abneigung gegen Aristoteles geltend. Baco war so energisch gegen Aristoteles aufgetreten, daß Kuno Fischer ihn nicht mit Unrecht den „leibhaftigen Anti-Aristoteles" nennt. Man vgl. darüber Bacos Nov. Organ. lib. I, Aph. 11—14, p. 280 ff., de augm. scient. lib. V., cap. 2, cog. et visa p. 580—90; Fischer, Franz Baco von Verulam S. 140—147. Zur Charakteristik der Stellung Bacos zu Aristoteles führen wir nur folgenden Ausspruch aus dem Novum Organon lib. II, Aph. 96 an: Naturalis philo-

Als das Wesen der φαντασία hat sich uns bisher die bewußte Beobachtung der Wahrnehmungen seitens des Verstandes ergeben. Es ist daher ganz zutreffend, wenn die

---

sophia adhuc sincera non invenitur, *sed infecta et corrupta* in Aristotelis schola per Logicam; ähnlich lib. II, A. 8. Mit gleicher Geringschätzung behandelt auch Hobbes die Logik, trotzdem er sie in seiner Computatio sive logica P. I, 6 an die erste Stelle der Naturphilosophie setzt. Auch in sonstigen einschneidenden Fragen der Philosophie ist Hobbes ebenso dem Aristotelismus abgeneigt, wie dem Stoizismus zugethan. Wie die Stoa, so huldigt auch er dem Materialismus — im vollen Gegensatz zu Aristoteles. Ja, der Materialismus der Stoa wie der des Hobbes haben auch noch das Gemeinsame, daß beide zwar nur alles Körperliche für real vorhanden erklären, aber doch zugeben, daß die Körper ins Unendliche geteilt werden können, daß sie also keinem atomistischen Materialismus zugethan sind (vgl. Hobbes Philos. prima cap. VII, 20, VIII, 1—5). Überdies polemisiert Hobbes Philos. prima VII, 3 direkt gegen den Zeitbegriff des Aristoteles. Ferner berührt sich Hobbes in seinem Nominalismus sehr stark mit der Stoa. Wenn er (Log. cap. II, 9 und Phil. pr. cap. VIII, 5) behauptet, das Allgemeine sei nichts weiter, als ein bloßer Name, oder gar nur der Name eines Namens, ja, daß die allgemeine Idee immer nur von den Einzeldingen abgeleitet ist (Log. cap. V, 8), so klingt dies deutlich an den stoischen Nominalismus an, den wir ja noch behandeln werden. In seinem Sensualismus und psychologischen Materialismus vollends steht er gewiß der Stoa ungleich näher, als Aristoteles, wofür wir zu den bereits Note 237 angeführten Parallelstellen noch folgende hinzufügen, Hobbes Phys. cap. XXVI, 7: Solet autem *motus* organi, ex quo oritur phantasma, non nisi praesente obiecto, sensio appellari, remoto autem sive praetervecto obiecto, manente tamen phantasmate, φαντασία, et Latinis imaginatio. Imaginatio ergo nihil aliud est revera, quam propter obiecti *remotionem* languescens vel debilitata sensio. Die φαντασία wird also auch bei Hobbes, ganz so wie in der Stoa, als eine κίνησις τῆς ψυχῆς bezeichnet. Bei alledem halten wir es nicht für ausgeschlossen, daß Hobbes gewisse allgemeine erkenntnistheoretische Grundbegriffe Aristoteles entlehnt hat. Aber in dem spezifischen Charakter und in der sensualistischen Eigenart seiner Erkenntnistheorie steht er unbedingt der Stoa näher. Warum aber Hobbes gerade auf die Stoa zurückgegriffen hat, läßt sich einerseits aus dem allgemeinen Zuge der Zeit, der auf eine Wieder-

stoische φαντασία gemeiniglich mit „Vorstellung“ übersetzt wird.[322]) Freilich darf dann die „Vorstellung“ noch nicht als fertiges, abgeschlossenes Urteil verstanden werden, sondern etwa in dem Sinne von „vorläufige Annahme“. Es wäre daher vielleicht korrekter, die stoische φαντασία mit „vorläufige Vorstellung“ wiederzugeben; denn im Begriff der φαντασία liegt noch das Abwartende und Unentschiedene enthalten, da der Verstand den empfangenen Eindrücken gegenüber zunächst eine kühl beobachtende Haltung annimmt, bevor er sein endgültiges Urteil abgiebt. Daher enthält die φαντασία an sich noch keine volle Wahrheit, sondern einige derselben sind wahr, andere falsch[323]), worüber aber erst die συγκατάθεσις zu entscheiden hat. Die φαντασία findet nur bei vernunftbegabten Wesen Anwendung, aber nicht auf Tiere, denen die ältere Stoa keine Vernunft beimessen wollte. Darum kann dieser Ausdruck auf Tiere nicht bezogen werden.[324]) Aber

---

belebung der nacharistotelischen Schulen gerichtet war — Gassendi erneuerte den Epikureismus, Telesius und Fabricius den Stoizismus, Michel de Montaigne die pyrrhoneische Skepsis — sehr wohl erklären, andererseits aber auch aus dem materialistischen Grundzug der Stoa, der der philosophischen Tendenz des Hobbes entschieden sympathisch war, mit Leichtigkeit ableiten.

[322]) So Zeller III, 71 u. ö.; Heinze, zur Erkenntnislehre S. 19; Brandis III, 2, S. 85; Hirzel II, 185 u. a.

[323]) Plut. pl. phil. IV, 9 = Stob. Ekl. I, 50 (Aet. Diels 396): Οἱ Στωικοὶ τὰς μὲν αἰσθήσεις ἀληθεῖς, τῶν δὲ φαντασιῶν τὰς μὲν ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς; ebenso Ps. Galen h. ph. p. 302 K.; Cic. Acad I, 11: visis non omnibus adiungebat fidem, ähnlich ibid. II, 24, 77, de nat. deor. I, 25, 70: Zenon autem nonnulla visa esse *falsa*, non omnia; Augustin contra Academ. II, 5 und III, 14; Chrysipp bei Plut. St. rep. cap. 47: τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν.

[324]) Die Tiere haben bloß φαντάσματα, Plut. pl. phil. IV, 11: Διόπερ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅσα προσπίπτει, φαντάσματα μόνον ἐστίν. Es paßt sehr gut, daß der Ausdruck φάντασμα von Chrysipp stammt (Plut. pl. phil. IV, 12 = Ps. Galen p. 305 K.), da ja auch Chrysipp den Tieren alle und jede Vernunft abgesprochen hat, vgl. Bd. I, 93, Note 165. In der jüngeren Stoa sind freilich Stimmen laut geworden, die den Tieren auch eine φαντασία zuerkennen wollten, wie dies schon Aristo-

selbst bei den Menschen haben die φαντασίαι nicht immer die gleiche Bedeutung. Der Künstler, der einen schon geübten Verstand besitzt, wird offenbar bei der Beobachtung eines Bildes eine ausgeprägtere Vorstellung erhalten, als der Laie. Darum sind die Vorstellungen entweder künstlerische, oder kunstlose.[325])

Die von uns gekennzeichnete Auffassung der φαντασία dürfte in ihren Grundzügen schon vom Stifter der Schule herrühren. Zeno selbst hat es ausgesprochen, daß die Wahrnehmungen äußere Eindrücke aufnehmen und dadurch eine Bewegung in der Seele

---

teles gethan hatte, vgl. Sen. de ira, I. 3: capit ergo visus (=φαντασίας) speciesque rerum quibus ad impetus evocetur, sed *turbidas* et *confusas*. Nach Epiktet haben auch die Tiere Vorstellungen, aber erst der Mensch weiß sie zu gebrauchen, diss. II, 6 und Manuale cap. 6.

[325]) D. L. VII, 51: καὶ αἱ (sc. φαντασίαι) εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι· ἄλλως γοῦν θεωρεῖται ὑπὸ τεχνίτου εἰκὼν καὶ ἄλλως ὑπὸ ἀτέχνου; ähnlich der Repräsentant des Stoizismus, Lucullus bei Cic. Acad. II, 7: Adhibita vero exercitatione et arte, ut oculi pictura teneantur, aures cantibus, quis est quin cernat, quanta vis sit in sensibus? quam multa vident *pictores* in umbris et in eminentia, quae *nos non* videmus. Desselben Gleichnisses bedient sich auch Leibnitz, Monadol. No. 14, op. phil. p. 706. Zeller III[3], 74[2] hat obige Diogenesstelle mit Plut. pl. phil. IV, 11 zusammengestellt, wo von den ἐννοίαις ausgesagt wird: αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται . . . καὶ ἀνεπιτεχνήτως· αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. Schon Heinze, Erkenntnislehre S. 21[4] hat, gestützt auf Menagius, die Zusammenstellung Zellers bemängelt, und nicht mit Unrecht. Nach Zeller wäre eine φαντασία τεχνική=πρόληψις, was jedoch unzutreffend ist. Denn die πρόληψις ist, wie wir nachweisen werden, ein Verstandesbegriff im Unterschied zur κατάληψις, die eine empirische Thatsache ist. Nun galt aber den Stoikern die Kunst nur für eine Summe von empirischen Thatsachen (vgl. weiter Note 367), so daß der Künstler nur durch sein Gedächtnis ein solcher ist, vgl. Cic. a. a. O. Es ist daher wohl kaum angängig, die φαντασία τεχνική mit der πρόληψις in eine Reihe zu stellen. Aber auch der Begriff der φαντασίαι ἄτεχνοι dürfte sich wohl kaum mit dem der ἔννοιαι decken, denn die ἔννοια soll ja den Gottesbegriff bilden (Cic. de leg. I, 8; Plut. pl. phil. I, 6), was von einer unkünstlerischen φαντασία doch wohl kaum gelten kann; vgl. weiter Note 345.

erzeugen.[326]) Diese Bewegung, die an sich weder wahr, noch falsch ist[327]), nannte er φαντασία.[328]) Diese in ihren Grundlinien entworfene Lehre hat dann Chrysipp weiter ausgebaut und entwickelt. Er unterschied schärfer zwischen φαντασία, deren Objekt das φανταστὸν (=αἰσθητόν) ist und φάντασμα, welches das φανταστικὸν zum Objekt hat.[329]) Die φαντασία bezieht sich auf ein reales Objekt und kann daher zuweilen Wahrheit enthalten, das Phantasma hingegen beruht auf einer bloßen Zuckung und leeren Einbildung (διάκενος ἑλκυσμὸς) des Verstandes, der kein reales Objekt zu grunde liegt. So hoch indes die φαντασία über das φάντασμα hinausragt, weil sie sich auf ein wirklich Vorhandenes stützt, so wenig ist sie geeignet, uns sofort zum Wünschen oder gar zum Handeln zu bestimmen. Auf die bloße Vorstellung hin wird niemand sofort handeln, sondern er wird erst dieselbe prüfen und ihr seine Zustimmung erteilen oder auch versagen.[330]) Diese

---

[326]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 247 K., 208 M.: καὶ τοῦτο βούλεταί γε Ζήνων καὶ Χρύσιππος ἅμα τῷ σφετέρῳ χορῷ παντί, διαδίδοσθαι τὴν ἐκ τοῦ προσπεσόντος ἔξωθεν ἐγγινομένην τῷ μορίῳ κίνησιν εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, ἵνα αἴσθηται τὸ ζῷον.

[327]) Cic. de nat. deor. I, 25, 70: Zenon autem nonnulla *visa* esse *falsa*, non omnia; ebenso Cic. Acad. I, 11. Das Gleiche galt ihm von den sinnlichen Wahrnehmungen, Sext. M. VIII, 355: ὁ δὲ Στωικὸς Ζήνων διαιρέσει ἐχρήσατο.

[328]) Cic. Acad. I, 11: Quos (sensus) iunctos esse censuit a quadam quasi impulsione, oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet.

[329]) Plut pl. phil. IV, 12: Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα, nämlich φαντασία, φανταστόν, φανταστικὸν und φάντασμα; ebenso Ps. Gal. h. ph. p. 305 K. Darauf folgt dann die Definition dieser vier Arten. Bei Nemesius de nat. hom. cap. 7 p. 172 M. ist diese Vierteilung und die Definitionen dazu mit einigen Abweichungen reproduziert, jedoch im Namen der Stoa. In der Hauptsache stimmt auch D. L. VII, 50 überein: Διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα· φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας, οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους· φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος.

[330]) Plut. St. rep. cap. 47: μήτε πράττειν, μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας, οἰκείας φαντασίας γενομένης, εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους; vgl. noch Sext. M. VII, 416.

Auffassung ist in der Stoa die herrschende geblieben. Noch Seneca huldigt der Ansicht, daß der Verstand nur dann seine eigentliche Thätigkeit entwickelt, wenn er durch die Vorstellung angereizt und zur Abgabe des Urteils herausgefordert wird.[331]) Auch Epiktet sagt, daß der Verstand sich der Vorstellungen bedient;[332]) er wiederholt es in unzähligen Wendungen, welchen Wert die φαντασία besitzt, durch deren richtigen Gebrauch der Mensch sich erst vom Tier unterscheiden soll.[333]) Es giebt nach ihm vier Arten von Vorstellungen, doch müssen sie sich sämtlich der Natur anpassen.[334]) Überhaupt werden wir in Epiktet den hervorragendsten erkenntnistheoretischen Repräsentanten der jüngeren Stoa kennen lernen.

---

[331]) Sen. ep. 113, 18: Omne rationale animal nihil agit, nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, *deinde adsensio confirmavit hunc impetum.*

[332]) Arrian Epict. diss. I, 1, 6: δῆλον, ὅτι ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις.

[333]) Vgl. diss. II, 6, Manuale cap. 6. Nach Epiktet ist es die Aufgabe der Philosophie, die Vorstellungen zu prüfen, diss. I, 20 und II, 11. Denn durch das Wissen unterscheidet sich der Mensch vom Tier, diss. I, 6 und II, 8. Deshalb soll der Mensch einen möglichst ausgedehnten Gebrauch von seinen Vorstellungen machen (χρῆσις φαντασιῶν), diss. I, 1, 7, I, 20, 5, I, 30, 4, III, 22, 20 und 24, 69. Allein die Vorstellung an sich enthält noch keine Erkenntnis, diss. II, 14, 15: ἄλλο γάρ ἐστι χρῆσις (τῶν φαντασιῶν), ἄλλο παρακολούθησις, da die Vorstellung als solche noch nicht zuverlässig ist, wie wir dies täglich beim Abwenden von Sophismen beobachten können, III, 8, 1: οὕτω καὶ πρὸς τὰς φαντασίας καθ' ἡμέραν ἔδει γυμνάζεσθαι. Häufig zeigt uns die Vorstellung garnicht das Wesen der Dinge, vielmehr nur eine täuschende Erscheinung, Manuale cap. 1: Εὐθὺς οὖν πάσῃ φαντασίᾳ τραχείᾳ μελέτα ἐπιλέγειν, ὅτι φαντασία εἶ, καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον; über die φαντασία τραχεῖα vgl. noch diss. I, 27; II, 16, 20, 18, 24; III, 12, 15, 24, 108.

[334]) Vgl. diss. I, 27, 1: Τετραχῶς αἱ φαντασίαι γίνονται ἡμῖν. Doch sollen wir sämtliche Vorstellungen der Natur anpassen, diss. II, 23, 42: κατασκευάσαι σαυτὸν χρηστικὸν ταῖς προσπιπτούσαις φαντασίαις κατὰ φύσιν. Deutlicher noch diss. III, 1, 25: Ἄνθρωπος εἶ . . . χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς. Τὸ δὲ λογικῶς τί ἐστί; φύσει ὁμολογουμένως καὶ τελείως; vgl. noch diss. III, 3, 1, 6, 4; IV, 4, 14.

Selbst der vorzugsweise ethischer Spekulation zugewandte Mark Aurel beschäftigt sich noch eingehend mit der φαντασία, für die er eine klare Definition fordert und deren Wesen er gleich Zeno in der τύπωσις erblickt.[335])

Wir haben es bisher absichtlich vermieden, von der φαντασία καταληπτική zu sprechen, weil einerseits zunächst das Wesen der φαντασία selbst feststehen muß, bevor man zum Verständnis der κατάληψις gelangen kann, weil aber andererseits die κατάληψις, dieses ureigene, vielumstrittene, schon von Alters her mißverstandene Produkt der Stoa einer gesonderten Untersuchung und eingehenden Behandlung dringend bedarf. Als einleitende Vorbemerkung mag der Bericht des Diogenes[336]), der fast wörtlich mit dem des Sextus

[335]) Daß Mark Aurel die φαντασία als τύπωσις aufgefaßt hat, geht aus jenen zahlreichen Stellen hervor, an denen er von einem τυποῦσθαι φανταστικῶς spricht, so III, 16: τυποῦσθαι κατὰ φαντασίαν; ähnlich VI, 16, 26 und V, 33 (auch Epikt. diss. I, 6 bedient sich dieser Wendung). Er fordert eine klare Definition alles dessen, was in die φαντασία gelangt, vgl. III, 11: τὸ ὅρον ἢ ὑπογραφὴν ἀεὶ ποιεῖσθαι τοῦ ὑποπίπτοντος φανταστοῦ, ὥστε αὐτὸ ὁποῖόν ἐστι κατ' οὐσίαν γυμνόν, ὅλον δι' ὅλων διῃρημένως βλέπειν; auch spricht er von einem ποιοῦν τὴν φαντασίαν, III, 11 und XII, 18. Unser ganzes Leben wird durch die Wahrnehmungen und Vorstellungen wie mit Fäden gegängelt, X, 39. Will uns daher unsere φαντασία eine Meinung beibringen, so müssen wir sie zuerst prüfen nach ihrer physikalischen, ethischen und dialektischen Seite, VIII, 13: Διηνεκῶς καὶ ἐπὶ πάσης εἰ οἷόντε φαντασίας, φυσιολογεῖν, παθολογεῖν, διαλεκτεύεσθαι; das gleiche findet sich bei Sen. ep. 89. Die ungeprüfte Vorstellung schlägt er nicht sehr hoch an, wenn er II, 17 und IV, 24 fordert: τὰς μὴ ἀναγκαίας φαντασίας περιαιρεῖν; vgl. noch V, 2 und 36; VI, 13; VII, 16, 29; VIII, 29, 47; IX, 7; XI, 16, 19; XII, 22—26. Allein nicht bloß in der jüngeren Stoa wurde erst auf den richtigen Gebrauch der Vorstellungen der größte Wert gelegt — wie etwa Ruf. Ephes. bei Stob. Ekl. II, 356: ἐφ' ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον . . . τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν — vielmehr haben auch schon die älteren Stoiker die Behauptung aufgestellt, daß diejenigen, die ihre Vorstellungen nicht richtig üben, nur Absurdes zutage fördern, D. L. VII, 48: ὥστε εἰς ἀκοσμίαν καὶ εἰκαιότητα τρέπεσθαι τοὺς ἀγυμνάστους ἔχοντας τὰς φαντασίας.

[336]) D. L. VII, 46: τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικὴν τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί,

übereinstimmt, vorangeschickt werden: Von den Vorstellungen sind einige kataleptisch, andere nicht. Kataleptisch ist eine solche Vorstellung, die eine vollkommen adäquate Abspiegelung eines wirklich bestehenden Dinges ist; akataleptisch hingegen eine solche, die entweder gar kein wirklich Existierendes zum Inhalte hat, oder, wenn sie sich selbst auf ein real Vorhandenes bezieht, doch kein getreuer Abdruck desselben ist. Jetzt drängt sich vor allem die Frage in den Vordergrund: in welchem Verhältnis steht die καταληπτικὴ φαντασία zum Verstande? Ergreift nun die Vorstellung den Verstand oder ergreift umgekehrt der Verstand die Vorstellung? Schärfer zugespitzt, stellt sich die Frage so: Verhält sich das ἡγεμ. bei der φαντ. καταλ. aktiv oder passiv? Drei verschiedene Auffassungen sind bisher geltend gemacht worden. Mit Zeller stimmen die meisten Forscher darin überein, daß dieses καταληπτικὸν in aktivem Sinne zu nehmen und so zu verstehen sei, daß die der Vorstellung innewohnende unmittelbare Überzeugungskraft uns die Wahrheit dieser Vorstellung offenbart.[337]) Diese Erklärung ergiebt sich ungezwungen und ist vom Standpunkt des griechischen Sprachgebrauchs unanfechtbar. Nur hat Hirzel (S. 184) dagegen geltend gemacht, daß nach Cic. Acad. post cap. 41 die φαντ. καταλ.

τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον (statt μήτραν hat Cod. P. richtiger μὴ τρανῆ. Die Einsichtnahme in diesen Cod. verdanke ich Herrn Prof. Diels, der eine neue Diogenes-Ausgabe veranstaltet); ibid. 50 wird von der φαντασία dieselbe Definition gegeben, wie oben von der φαντασία καταληπτική; es ist daher an letzterer Stelle nach φαντασία wohl καταληπτικὴ einzuschieben oder doch im Gedanken hinzuzufügen, da diese Definition allgemein von der φαντ. καταλ., aber nicht von der φαντασία schlechthin gilt; so auch Sext. M. VII, 244 ff., 402, 426; VIII, 85, Pyrrh. II, 4, III, 242; Augustin c. Academ. II, 511; Cic. acad. II, 6, 18 (Zeller III[3], 81[4]); vgl. weiter Note 345.

[337]) Mit Zeller III[3], 85 stimmen im großen und ganzen überein Weygoldt, Zeno v. Cittium S. 23; Schwegler Gesch. d. Phil. im Umriß S. 87[5], etwas modifiziert, Gesch. d. griech. Phil. Tübingen 1870, S. 278 ff. Heinze, zur Erkenntnislehre S. 27—30 vertritt eine Auffassung, die sich mit der von uns zu entwickelnden zwar nicht deckt, aber doch sehr wohl verträgt.

nicht den Verstand ergreift, sondern von diesem ergriffen wird. Ein vermittelnder Weg ist von Überweg eingeschlagen worden[338]), indem er die Außendinge das Objekt sein läßt, welches der Geist ergreift. Hier hat das καταλ. wieder eine aktive Bedeutung. Nur ergreift danach der Geist nicht die φαντασία, sondern das Außending. Allein nach dieser Auffassung bleibt für die αἴσθησις kein Spielraum mehr. Wenn der Verstand unmittelbar das Einzelding ergreift, was soll dann der scharf ausgeprägte Unterschied zwischen αἴσθησις und φαντασία bedeuten. Soll dies wirklich nur ein Ballast von überflüssigen Terminis sein? Wenn von den Stoikern so feine Distinktionen gemacht und weit ausgesponnen worden sind, dann müssen doch diese verschiedenen Erkenntnisgrade gewisse, von einander streng gesonderte Abstufungen sein. Wenn es heißt, daß die φαντασία das vermittelnde Glied zwischen αἴσθησις und διάνοια ist, dann muß ihr doch ein bestimmtes Thätigkeitsgebiet angewiesen werden. Hirzel hat daher die entgegengesetzte Richtung eingeschlagen, indem er das καταληπτικὸν in passivem Sinne nahm und für eine Vorstellung erklärte, die vom Verstande ergriffen werden kann. Danach verhielte sich also die φαντασία durchaus passiv und der Verstand rein aktiv. So ansprechend und namentlich in den Rahmen unserer Auffassung von ἡγεμονικὸν auch hineinpassend diese Erklärung sein mag, so erheben sich doch gegen dieselbe gewichtige Bedenken. Soll denn der Tonus, der ja der καταλ. φαντ. innewohnt, auf den Verstand keinerlei Einfluß ausüben? Und das eigentliche Wesen, das charakteristische Merkmal der καταλ. besteht doch vorzugsweise in dem Tonus! Ihre überzeugende Kraft beruht ja in erster Linie auf der Energie ihres Tonus, auf dem überwältigenden Druck, den sie auf uns ausübt, durch den sie unsere Zustimmung gleichsam erzwingt und gewaltsam abnötigt.[339]) Bei einem so energischen und nachdrucksvollen

[338]) Vgl. Überweg Grundriß I[4], S. 207. In den neueren Ausgaben dieses vortrefflichen Handbuchs, das Heinze bearbeitet, (so I[8], 233) wird jedoch die Ansicht Überwegs fallen gelassen und die Auffassung Zellers vertreten.

[339]) Die φαντ. καταλ. hat ihre Überzeugungskraft und zwingende Gewalt offenbar nur durch ihren Tonus; vgl. Sext. M. VII, 257: αὕτη γὰρ (sc. φαντ. καταλ.) ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτική (man erinnere sich,

Einwirken der φαντ. καταλ. kann man doch schlechterdings von einem rein passiven Verhalten derselben nicht sprechen! Andererseits kann sich aber auch der Verstand nicht rein leidend verhalten, denn dies widerstreitet seiner eigensten Natur, seiner eigentümlichen Wesenheit, die doch gerade in einer ewigen, rastlosen Thätigkeit besteht.[340]) Um aus diesem schwierigen Dilemma hinauszukommen, giebt es nur einen Vermittelungsweg, der sich auch nach unserer bisherigen Untersuchung als der richtige erweisen dürfte. Die Stoiker haben als Meister in sprachlichen Neubildungen, wie uns scheint, mit einer gewissen Geflissentlichkeit den doppelsinnigen Ausdruck καταληπτικὸν gewählt, weil dieser sowohl aktiv, wie passiv genommen werden kann. Es mußte ihnen viel daran liegen, für dieses eigenartige Verhältnis der Vorstellung zum Verstand, das halb aktiv, halb passiv ist, auch einen entsprechenden Terminus zu erfinden, und sie bildeten daher dieses doppelsinnige καταληπτικόν, das nebenbei bemerkt schon von Zeno stammt[341]), der bekanntlich Meister in solchen Neubildungen war.

---

daß der τόνος von Kleanthes als πληγὴ πυρὸς definiert wird', μονουχὶ τῶν τριχῶν φασὶ λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν. Was uns aber gleichsam „bei den Haaren zur Zustimmung herbeizieht", kann sich nicht wohl ganz leidend verhalten. Ibid. 259 nennen sie die φαντασία τρανῇ καὶ πληκτικήν (bei D. L. VII, 46 heißt die ἀκατάλ. φαντ. eine μὴ τρανῆ (so Cobet) μηδὲ ἔκτυπον). Vollends beweiskräftig ist Sext. M. VII, 408: der Unterschied τῶν τε καταληπτικῶν καὶ τῶν ἀκαταλήπτων φαντασιῶν, κατὰ τὸ ἐναργὲς καὶ ἔντονον ἰδίωμα παρίσταται. Vgl. noch Plotin. Enn. IV, 4, 2; Cic. Acad. II, 10: Quemadmodum nos *visa pellerent* und Acad. I, 11: *impulsio* oblata extrinsecus. Auch wurde der Ausdruck κατάληψις für den Griff in die Saiten eines Instruments von den Musikern gebraucht, vgl. Suidas s. v. κατάληψις; in dieser Bedeutung heißt sie auch τόνος, vgl. Sext. M. VI, 47. Durch diese Zusammenstellung von Belegstellen, an denen der Tonus der φαντασία καταλ. klar hervorgehoben wird, dürfte wohl die Vermutung Hirzels, daß die φαντ. sich rein passiv verhalte, hinlänglich widerlegt sein.

[340]) Vgl. oben Note 243—256.

[341]) Daß der Ausdruck καταληπτικὴ φαντασία von Zeno stammt, dürfte wohl zweifellos feststehen, wenn man Cic. Acad. I, 11 betrachtet: ex quo etiam nomen hoc (sc. κατάληψιν) duxerat, quum eo verbo *antea*

Denn thatsächlich verhalten sich beide, sowohl die κατάλ. φαντ., wie der Verstand, teils leidend, teils wirksam. Die κατάλ. ist insofern aktiv, als sie durch ihren Tonus den Verstand veranlaßt, sie zu ergreifen, d. h. ihr seine Zustimmung zu erteilen. Der Verstand ist seinerseits leidend insofern, als die κατάλ. durch ihren Tonus einen großen Reiz auf ihn ausübt, aber doch wieder thätig, da er ihr seine συγκατάθεσις erteilt, die doch eine eminente Selbstthätigkeit ist.[342]) Wir haben uns diesen Vorgang so zu vergegen-

---

nemo, tali in re, usus esset: *plurimisque idem novis verbis* (*nova enim dicebat*) *usus est* .... Atque in his fere commutatio consistit omnis, dissensioque Zenonis a superioribus, wie denn Zeno überhaupt speziell in der Erkenntnistheorie originelle Gedanken entwickelt haben soll, ibid.: Plurima autem in illa tertia philosophiae parte (d. h. Dialektik) mutavit. in *qua* primum sensibus ipsis *dixit nova*. Auch Euseb. pr. ev. XIV, 6 nennt Zeno den Erfinder der κατάλ., auf die er sich viel zugute gethan haben soll: τὸ δὲ δόγμα τοῦτο αὐτοῦ πρώτου εὑρομένου . . . τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν .... Auch indirekte Belege lassen sich für diese Autorschaft Zenos erbringen. Arkesilaus war nämlich ebenso der Antagonist Zenos, wie Karneades der Chrysipps; vgl. Sext. M. VII, 402 und Cic. Acad. I, 12. Nun hat aber schon Arkesilaus die φαντ. κατάλ. bekämpft, vgl. Sext. M. VII, 153, folglich muß dieser Terminus von Zeno herrühren. In der That sind uns denn auch viele Äußerungen Zenos über die κατάλ. aufbewahrt, ja die meisten Definitionen derselben knüpfen an ihn an, vgl. Cic. Acad. II, 6, 24, 35, 47 und dazu Acad. I, 11; Augustin contra Academ. II, 5. Zeno liebte eben solche Neubildungen (non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum wirft ihm Cicero häufig vor) und legte auch gern eine gewisse Zweideutigkeit in den von ihm gebildeten Terminus hinein. Der Gedanke liegt also nahe genug — auch Heinze S. 30 deutet ihn an —, daß der Doppelsinn der κατάληψις ein geflissentlicher war.

[342]) Vgl. Aul. Gell. Noct. Att. XIX, 1: Visa animi, quas φαντασίας philosophi appellant, quibus mens hominis prima statim specie accidentis ad animum rei *pellitur, non voluntatis sunt*, neque arbitraria, sed *vi* quadam *sua inferunt* sese hominibus noscitanda. Probationes autem, *quas* συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac diiudicantur, *voluntariae* sunt, fiuntque hominum arbitratu. Etwas abweichend reproduziert Augustin de civ. dec. IX, 4 diesen Bericht: animi visa, quas appellant φαντασίας, nec in potestate est *utrum* et

wärtigen: Das Außending (ὑπάρχον) bringt vermittels der αἴσθησις eine **Bewegung** im ἡγεμονικὸν hervor[343]) und diese Bewegung ist die φαντασία, die schon **mit Bewußtsein begabt** ist und sowohl die von der αἴσθησις überkommene Bewegung, als auch ihren eigenen Zustand betrachtet.[344]) Ist nun diese Bewegung eine derart intensive, wie sie eben nur von einem adäquaten Abdruck der Außendinge hervorgerufen wird, dann veranlaßt sie durch ihre Energie den Verstand, sich mit ihr zu beschäftigen und sein zustimmendes Urteil abzugeben. Darum sind denn auch nicht alle φαντασίαι als solche schlechthin wahr, weil die Bürgschaft der Wahrheit nur in der **völlig getreuen Widerspiegelung** des Außendinges liegt.[345]) Ist hingegen der durch die αἴσθησις

quando incidant animo, etc. Soviel geht indes daraus hervor, daß die συγκατάθεσις erst recht eigentlich eine ἐνέργεια der Seele ist. Haben doch selbst jene Stoiker, welche die φαντασία durchaus κατὰ πεῖσιν erklären wollten, doch zugeben müssen, daß die συγκατάθεσις rein κατ' ἐνέργειαν zu stande kommt, vgl. Sext. Emp. M. VII, 239 ff. Beruht doch unsere Willensfreiheit vornehmlich auf der συγκατάθεσις, Cic. Acad. II, 12. Daß auch diese auf dem Tonus beruht, behauptet Ravaisson a. a. O. S. 32 mit Recht, wie wir gehörigen Orts nachweisen werden.

[343]) Sext. M. VII, 426: ὑπάρχον ἐστίν, ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν; ebenso ibid. VIII, 85. Es heißt auch nur ὑπάρχον, weil, wie es ibid. XI, 183 heißt, ἐκ τοῦ καταληπτικὴν κινεῖν φαντασίαν; vgl. noch oben Note 310 und 319.

[344]) Vgl. oben Note 305.

[345]) Die φαντ. καταλ. gilt als das vornehmlichste Kriterium der Wahrheit, eben weil sie die Dinge in ihrer wahren Gestalt widerspiegelt; vgl. außer den Note 336 angeführten Stellen noch Sext. M. VII, 248; XI, 183, 220 (ähnlich VIII, 10 und 88); August. de civ. dei. VIII, 7; Cic. Acad. I, 11, 47; II, 12, 38, de fin. V, 26, 76; Origenes contra Cels. VIII, 53. Immer wird das Schwergewicht der καταλ. darauf gelegt, daß sie ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐνσφραγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος sein soll; vgl Hirzel a. a. O. II, 185 ff. und 802 ff. Es kommt also lediglich auf die treue Wiedergabe des Außendinges an, in welcher allein das Merkmal einer καταλ. gesucht werden kann. Wie der Bildhauer das Original in allen seinen Teilen naturgetreu kopieren wird, so soll die καταλ. alle Nuancen des Außendinges treffend und deutlich wieder-

bewirkte Tonus der φαντασία nur schwach, dann beweist dies, daß es sich nicht um einen genauen Abdruck der Außendinge handelt. In diesem Falle ist die Vorstellung nicht kataleptisch und demzufolge auch nicht zuverlässig wahr. Wir sehen also wieder, wie der Tonusbegriff den Mittelpunkt der stoischen Philosophie bildet. Nur die Energie, mit welcher unsere Vorstellung auftritt, entscheidet über Wahr und Falsch. Daraus erhellt deutlich, bis zu welchem Grade die Stoa den Sensualismus ausgebildet hat, indem sie das Kriterium der Wahrheit in die subjektive Energie der Vorstellungen verlegt hat. Freilch hat man bisher ein Bindeglied übersehen, das wesentlich zur Aufklärung der stoischen Erkenntnistheorie beiträgt, daß nämlich diese subjektive Energie der Vorstellung sich nur dann herausbildet, wenn dieselbe ein adäquates Spiegelbild der Außendinge ist. Nicht die subjektive Willkür des Einzelnen, sondern die Stärke und Genauigkeit des sinnlichen Eindrucks entscheiden in letzter Linie über das Wahre. Man hat nämlich übersehen, daß die sinnliche Einwirkung des Objekts zur καταλ. φαντασία im Verhältnis von Ursache und Wirkung steht. Nur wenn die Wahrnehmung eine so klare und deutliche war, daß sie das Sinnesobjekt in seiner Totalität, nach Tiefe und Höhe[346]) vollkommen erfaßt hat, wird die Bewegung der Seele (=φαντασία)

---

geben, Sext. M. VII, 250: ἵνα πάντα τεχνικῶς τὰ ἰδιώματα τῶν φαντασιῶν ἀναμάττηται· ὡς γὰρ οἱ γλυφεῖς πᾶσι τοῖς μέρεσι συμβάλλουσι τῶν τελουμένων . . . οὕτω καὶ οἱ κατάληψιν ποιούμενοι τῶν ὑποκειμένων πᾶσιν ὀφείλουσι τοῖς ἰδιώμασιν αὐτῶν ἐπιβάλλειν. Nebenbei bemerkt scheint unter φαντασία τεχνική (worüber Note 325 zu vgl. ist) eine καταληπτική verstanden zu werden; wenigstens läßt der Vergleich unserer Sextusstelle mit D. L. VII, 51 diese Deutung zu; denn bei Sextus heißt es ausdrücklich, daß die φαντ. καταλ. τεχνικῶς zu stande kommt.

[346]) Damit ist das κατὰ εἰσοχὴν καὶ ἐξοχὴν gemeint, das nach Sext. Pyrrh. II, 70, Math. VII, 228 und 372 das Merkmal der κατάλ. ist. Unter Zugrundelegung unserer Darstellung erledigt sich von selbst der noch neuerdings von Heinze gegen die Stoa erhobene Vorwurf, daß sie bei der φαντ. καταλ. ihren Sensualismus im Stiche gelassen habe. Wenn das entscheidende Moment der Wahrheit die Energie sein soll, mit welcher die sinnliche Wahrnehmung sich uns aufdrängt, so ist dies keine Verleugnung, sondern im Gegenteil die konsequenteste Durchbildung des Sensualismus.

eine so intensive (καταληπτική), daß der Verstand sich veranlaßt sieht, συγκατατίθεσθαι, d. h. die sinnliche Wahrnehmung als wahr anzuerkennen. In letzter Linie hängt also die Wahrheit von der Energie des sinnlichen Eindrucks ab, und deswegen wollte wohl auch Chrysipp die αἴσθησις als Kriterium gelten lassen. Es ist aber klar, daß die Stoa mit dieser Behauptung die letzten Konsequenzen des Sensualismus gezogen hat.

Nach dieser Auseinandersetzung werden wir auch die unter den Forschern herrschende Streitfrage über die φαντ. καταλ. schlichten können. Mit Zeller muß man annehmen, daß das καταληπτικὸν ursprünglich einen aktiven Sinn hatte, da der Tonus desselben zweifelsohne auf die διάνοια einwirkt. Andererseits muß man Hirzel wieder darin Recht geben, daß die διάνοια sich unmöglich rein leidend verhalten kann, daß vielmehr das καταληπτικὸν auch einen passiven Beigeschmack hat. Und doch lassen sich beide, sich scheinbar ausschließende Standpunkte vereinigen, wenn man in das καταληπτικὸν den von uns vermuteten Doppelsinn hineinlegt, den Zeno wohl absichtlich andeuten wollte. Danach wären die φαντασία und διάνοια bei der κατάληψις gleicherweise teils aktiv, teils passiv, woraus sich die schwankende Anwendung dieses Ausdrucks sehr wohl erklärt. Wir hätten dann, wie wir dies bereits bei der αἴσθησις nachgewiesen haben, etwa an jene Fassung der Erkenntnistheorie zu denken, die ihr später Hobbes gegeben hat.[347]) Jede Erkenntnis käme danach durch Aktion und Reaktion zustande. Das Erkenntnisobjekt affiziert zunächst die Wahrnehmung, die aber Widerstand leistet und durch diesen Gegenstoß einen Abdruck des Objekts aufnimmt, den sie dann der φαντασία übermittelt, indem sie eine Bewegung des ἡγεμονικὸν zuwege bringt. Diese mit Bewußtsein begleitete Bewegung ist schwach, wenn der durch die Wahrnehmung vermittelte Abdruck undeutlich und verschwommen, aber stark, wenn er klar und adäquat ist. Jetzt wird diese Bewegung selbst, die φαντασία, zum Objekt für den Verstand, und wieder erfolgt Aktion und Reaktion. Die φαντασία will der διάνοια ihre Erkenntnis abliefern, aber diese leistet Widerstand und nimmt

---

[347]) Vgl. oben Note 230, 233, 281 und 321 und die Darstellung bei Sen. ep. 117, 13, die so ziemlich der des Hobbes entspricht.

den Eindruck der Vorstellung nur dann als vollgiltige Erkenntnis auf, wenn derselbe mit mächtigem Tonus auftritt und somit das Merkmal seiner Zuverlässigkeit an sich trägt. Fragt man aber, wozu dieser langwierige Instanzenzug dienen soll und warum die höchste Vernunftkraft nicht gleich — ohne Vermittelung der φαντασία — die αἴσθησις beurteilt, so antwortet die Stoa, daß Sinnestäuschungen unvermeidlich sind[348]) und es darum einer besonderen Seelenthätigkeit bedarf, um die Sinne zunächst gleichsam auf ihre Probehaltigkeit zu prüfen. Das Scheidewasser zur Abschätzung dieser Probehaltigkeit ist eben der Tonus. Fragt man ferner, wie dieses eine ἡγεμονικὸν gleichzeitig Wahrnehmung, Vorstellung, Urteil, Affekt und abstraktes Denken in sich vereinigen könne, so antworten sie, daß alle diese Eigenschaften nur Attribute einer und derselben Grundkraft sind. Die Stoiker sind, wie gewöhnlich, auch hier gleich mit einem aus dem Leben gegriffenen Beispiel zur Hand. Wie der Apfel, sagen sie, Süße und Wohlgeschmack gleichzeitig in sich vereint, so verhalten sich auch die einzelnen Eigenschaften des Herrschenden zu demselben.[349]) So haben wir uns die allmählich aufsteigende Stufenfolge der Erkenntnis zu erklären. Es ist zwar immer dasselbe ἡγεμονικόν, das wirksam ist, aber immer in einer anderen Eigenschaft. Das ist eben das berühmte πνεῦμά πως ἔχον des Chrysipp.[350]) Wie sich

---

[348]) Die Ruder erscheinen im Wasser gebrochen; der Hals der Taube schillert bei verschiedenen Biegungen in verschiedenen Farben, Sext. Pyrrh. I, 120. Es sind dies Beispiele von Sinnestäuschungen, die im Altertum häufig wiederkehren, wie Heinze, Erkenntnislehre S. 31[1] treffend bemerkt. Weiteres über Sinnestäuschungen s. oben Note 279.

[349]) Stob. Ekl. I, 876: Ὥσπερ γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταὐτῷ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμήν, λόγον συνείληφε, ähnlich ibid. 878; Plut. pl. phil. VI, 21. Ja, die Stoiker polemisieren scharf gegen die ἀπαραλλαξία (Ununterscheidbarkeit) und betonen nachdrücklich, daß in einer Substanz mehrere Qualitäten gesondert existieren können, Plut. Comm. not. cap. 36.

[350]) Vgl. Bd. I, 104, Note 177 und S. 174; Sen. ep. 113, 9 und 121, 10; Constitutio (= ἕξις) est, *principale animi quodammodo se habens*

das alles durchdringende Pneuma beim Mineral als Beschaffenheit (ἕξις), bei den Vegetabilien und wohl auch bei den Tieren als Natur (φύσις)[351]), beim Menschen als ψυχή oder νοῦς verhält, je nachdem sein Tonus stärker oder schwächer ist, so verhält es sich insbesondere mit der feinsten Ausgestaltung des Pneuma im ἡγεμονικόν. Auch dieses ist in seinem Stärkegrad nicht überall gleich, sondern abgestuft. Denn das ἡγεμονικὸν vermittelt doch auch die Zeugung[352]), und man wird doch gewiß nicht gewillt sein, dieselbe als einen Akt reinen Denkens darzustellen. Wie es daher im Makrokosmus ein πνεῦμά πως ἔχον giebt, so auch im Mikrokosmus. Der Tonus des ἡγεμονικὸν ist bald feiner, bald gröber. Eine solche gröbere Ausgestaltung desselben vermittelt die Zeugung, die Sprache und wohl auch die Sinne. Deshalb ist es sehr wohl erklärlich, daß den Sinnen noch keine große Erkenntniskraft einwohnt, da ihr Tonus schwächer ist. Mit feinerem Tonus und demgemäß auch mit größerer Erkenntniskraft ist schon die φαντασία ausgestattet, die ja direkt als eine Bewegung (τόνος = κίνησις) der Seele bezeichnet wird. Die διάνοια endlich, d. h. die Urteils- und Denkkraft ist die hehrste, dem Urpneuma am nächsten stehende Verfeinerung des Seelenpneumas, und in ihr ist denn auch der Tonus am stärksten ausgebildet. Durch dieses ἡγεμονικόν πως ἔχον werden wir es verstehen, warum es so viele Abstufungen der Erkenntnis giebt und worin das Wesen dieser Abstufungen besteht. Der Erkenntnisgrad ist danach durch den Tonus bedingt. Und weil die φαντασία καταληπτικὴ einen starken Tonus hat, deshalb liefert sie auch dem Verstande eine gesicherte Erkenntnis und bildet somit ein Kriterium der Wahrheit.[353])

Wohl sind nun alle kataleptischen Vorstellungen wahr, aber nicht alle wahren Vorstellungen sind kataleptisch. Wir erzeugen beispiels-

---

erga corpus. Wie dieses πνεῦμά πως ἔχον zu verstehen sei, zeigt das in voriger Note angeführte Gleichnis. Vgl. weiter Note 362.

[351]) Vgl. Bd. I, S. 91 ff., wo der Nachweis geführt wird, daß alle Verschiedenheiten in der Welt durch die Energie des Tonusgrades bedingt sind.

[352]) Vgl. Bd. I, S. 127.

[353]) Man vgl. vorläufig oben Note 353, da wir das Kriterium in einem besonderen Kapitel behandeln.

weise bei Gemütsbewegungen oder Krankheiten zahllose Vorstellungen ohne jede Wahrnehmung. Diese Vorstellungen mögen ja an sich wahr sein, aber sie sind nicht kataleptisch, da sie unsern Verstand nicht zur Beistimmung zu bewegen vermögen. Überhaupt beziehen sich kataleptische Vorstellungen nicht auf Gedankendinge und Abstrakta, sondern nur auf jene unmittelbare Wahrnehmung, die ein adäquates Abbild der Außendinge liefert.[354]) Und wenn wir auch im Gedanken zuweilen Spiegelbilder erzeugen, die den Anschein erwecken, als wären sie der Wirklichkeit entnommen, so sind diese doch nicht kataleptisch.[355]) Es ist darum nicht ausgeschlossen, daß solche Phantasiegebilde (wie wir dies Wort verstehen) doch in der Wirklichkeit vorkommen können, aber sie können unsere Zustimmung niemals mit kataleptischer Kraft er-

[354]) Sext. M. VII, 247: τῶν δὲ ἀληθῶν (sc. φαντασιῶν) αἱ μέν εἰσι καταληπτικαί, αἱ δὲ οὔ· οὐ καταληπτικαὶ μὲν αἱ προσπίπτουσαί τισι κατὰ πάθος· μυρίοι γὰρ φρενιτίζοντες καὶ μελαγχολῶντες, ἀληθῆ μὲν ἕλκουσι φαντασίαν, οὐ καταληπτικὴν δέ, ἀλλ' ἔξωθεν καὶ ἐκ τύχης οὕτω συμπεσοῦσαν· ὅθεν οὐδὲ διαβεβαιοῦνται περὶ αὐτῆς πολλάκις, οὐδὲ συγκατατίθενται αὐτῇ. Daher sind nur die αἰσθητικαὶ φαντασίαι, d. h. die aus der sinnlichen Erfahrung stammenden Vorstellungen kataleptisch und nur diese werden vermittelst der συγκατάθεσις erkannt, D. L. VII, 50: Τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται. Hingegen werden die Verstandesbegriffe, die nicht empirischen Ursprungs sind, wie beispielsweise die des Unkörperlichen, rein vom Verstande gebildet ohne συγκατάθεσις, ibid. 51: οὐκ αἰσθητικαὶ δέ, αἱ διὰ τῆς διανοίας, καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων λόγῳ λαμβανομένων, wie z. B. das λεκτόν, D. L. VII, 63. Und so bezieht sich denn die κατάλ. durchweg auf empirische Thatsachen, aber nicht auf Verstandesbegriffe, οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος, wie es bei Diogenes und Sextus, oder impressum ex eo unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset, wie es bei Cicero und Augustin häufig heißt.

[355]) Vgl. D. L. VII, 51: εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις, αἳ ὡς αἱ ὑπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι. Darum haben sich die Stoiker auch mit der Frage: τίς ἡ αἰτία τῆς κατοπτρικῆς φαντασίας beschäftigt. Auch Locke hatte, wie wir Note 281 gezeigt haben, die Vorstellung einem Spiegelbild verglichen.

wirken.[356]) Eine Vorstellung ist aber nur dann vernünftig und zuverlässig wahr, wenn der Verstand sie billigt.[357]) Solche Vorstellungen, die nicht aus den unmittelbaren Eindrücken der Sinne stammen und also auch nicht kataleptisch, vielmehr nur reine Gedankengebilde sind, mögen wohl mehr oder weniger wahrscheinlich sein, aber unbedingt wahr sind sie nicht. Haben sie die Wahrscheinlichkeit für sich, dann entsteht in der Seele eine angenehme glatte Bewegung (λεῖον κίνημα); sind sie jedoch unwahrscheinlich, dann fühlt sich die Seele von ihnen abgestoßen.[358]) Die Vorstellung unserer eigenen Gemütsbewegung erzeugt eine leere Zuckung (διάκενος ἑλκυσμὸς) der Seele, aber sie kann niemals kataleptisch werden, da sie kein Abdruck eines äußeren Eindrucks ist.[359]) Einzelne Vorstellungen, wie Traumgesichte, Orakel etc.

---

[356]) Sen. ep. 58, 15: In rerum, inquiunt (Stoici), natura quaedam sunt, quaedam non sunt et haec autem, quae non sunt, rerum natura complectitur, quae animo succurrunt, tamquam Centauri, Gigantes et quicquid aliud falsa cogitatione formatum habere aliquam imaginem coepit, quamvis non habeat substantiam.

[357]) Sext. M. VIII, 70: λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν, καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι; Cic. Acad. II, 12, 37: comprehendi multa et percipi sensibus, quod fieri sine assensione non potest.

[358]) Sext. M. VII, 242: τούτων (sc. τῶν φαντασιῶν) γὰρ αἱ μέν εἰσι πιθαναί, αἱ δὲ ἀπίθανοι . . . αἱ δὲ οὔτε πιθαναὶ οὔτε ἀπίθανοι. πιθαναὶ μὲν οὖν εἰσιν αἱ λεῖον κίνημα περὶ ψυχὴν ἐργαζόμεναι (wie z. B. heute ist Tag, ich spreche etc.) · ἀπίθανοι αἱ μὴ τοιαῦτα, ἀλλ' ἀποστρέφουσαι ἡμᾶς τῆς συγκαταθέσεως (wie z. B, wenn es finster ist, dann ist es Tag) · πιθαναὶ δὲ καὶ ἀπίθανοι sind Vorstellungen dann, wenn die Erfahrung schon beide Fälle gezeigt hat, οἷον αἱ τῶν ἀπόρων λόγων. Endlich sind οὔτε πιθαναὶ οὔτε ἀπίθανοι solche Fragen: ob die Anzahl der Sterne eine gerade oder ungerade ist. Natürlich werden von der schemasüchtigen Stoa noch weitere Unterabteilungen unterschieden und bis zur Lächerlichkeit ausgesponnen, aber diese dialektischen Finessen und Subtilitäten haben uns nicht zu beschäftigen.

[359]) Sext. M. VII, 241: ἐπεὶ ἡ φαντασία γίνεται, ἤτοι τῶν ἐκτός, ἢ τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν· ὃ δὴ κυριώτερον διάκενος ἑλκυσμὸς παρ' αὐτοῖς καλεῖται; vgl. noch ibid. VII, 245 und VIII, 67. Damit ist das φανταστικὸν Chrysipps gemeint, worüber Plut. pl. phil. VI, 12; Nemes. de nat. hom. cap. 6; Ps. Gal. h. ph. p. 305 K. zu vergleichen ist.

erhalten wir unmittelbar von Gott, was wieder beweist, wie innig sich diese stoische Auffassung mit der Prophetie der alten Hebräer berührt.[360]) Wir sehen überall, einen wie großen Spiel-

[360]) Cic. Acad. II, 15, 47: visa quaedam mitti a deo, velut ea, quae in *somnis* videantur, quaeque oraculis, auspiciis, extis declarentur (haec enim aiunt probari Stoicis). Wir haben bereits Bd. I, S. 99 u. ö. auf einzelne Punkte der stoischen Philosophie hingewiesen, die eine merkwürdige Ähnlichkeit mit altbiblischen Anschauungen aufzeigen. Die Strenge und Konsequenz der stoischen Moral war der ebenso harten, wenn nicht noch strengeren Ethik der Hebräer der Tendenz nach entschieden stammverwandt. Wir haben darin einen Grund mehr zu der Annäherung Philos an den Stoizismus gesehen. Wir wollen hier einen Schritt weiter gehen und ein Streiflicht werfen auf den sonderbaren Zickzacklauf des menschlichen Geistes, indem wir dabei in erster Reihe natürlich den Einfluß des Stoizismus im Auge behalten. Es war ein denkwürdiger Augenblick, als um das Jahr 155 v. Chr. in Rom und in Alexandrien unabhängig von einander zwei geistige Ehen geschlossen wurden, die von unberechenbarer Tragweite für die Entwicklung des europäischen Kulturlebens geworden sind. In Rom hat die von Athen wegen des Oropischen Streites entsendete Gesandtschaft, die aus dem Peripatetiker Kritolaus, dem Skeptiker Karneades und dem Stoiker Diogenes bestand, die Philosophie heimisch gemacht und so eine Verschmelzung des greisenhaft ausgelebten griechischen Geistes mit dem frisch empfänglichen römischen zustande gebracht. Um dieselbe Zeit etwa hat der Jude Aristobul in Alexandrien biblische Anschauungen mit peripatetischen Philosophemen verknüpft. Und so vermählte sich denn der altersschwache griechische Geist fast zur gleichen Stunde einerseits dem Römertum in Rom, andererseits dem Judentum in Alexandrien. Diese beiden, unabhängig von einander fließenden Kanäle sind später wieder bei der philosophischen Grundlegung des Christenthums seitens der Kirchenväter zusammengetroffen. Allein von allen griechischen Philosophenschulen konnten naturgemäß nur die Stoiker den Kirchenvätern sympathisch sein. Aristoteles war ihnen zu abstrakt und tief, auch wegen des Schicksals seiner Schriften zu wenig bekannt Die Epikureer waren ihnen zu gottlos, die Skeptiker zu haltlos; es blieb ihnen also weiter nichts übrig, als sich auf den Stoizismus zu stützen. Und so kam denn der Stoizismus durch beide große Strömungen zu den Kirchenvätern: einerseits durch die römischen Stoiker, von denen sie namentlich Seneca kannten, andererseits durch den Alexan-

raum die Stoa der φαντασία gewährt hat. Gingen doch gar einzelne Stoiker so weit, die Wissenschaft selbst für eine Summe von unantastbar feststehenden Vorstellungen, deren Stärke in ihrem Tonus besteht, zu erklären.[341])

---

driner Philo, der viele stoische Elemente in sich aufgenommen und verarbeitet hatte. Inwieweit die Apostel selbst von dem griechisch-römischen oder griechisch-alexandrinischen Geist durchweht waren, mag einer besonderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Daß sie von demselben völlig unberührt geblieben sind, wird heute niemand mehr behaupten wollen. Hier sei nur angedeutet, in welchem Grade die Kirchenväter, denen ja erst die eigentliche philosophische Ausbildung des Christentums oblag, vom Stoizismus durchtränkt waren. Und da ist es denn kein nebensächlicher Umstand, daß der Stifter der ersten christlichen Schule überhaupt, nämlich der Begründer der berühmten Katechetenschule in Alexandrien (181 n. Chr.) ein Stoiker (Pantänus) war. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn dessen Nachfolger im Vorsteheramt der alexandrinischen Katechetenschule, Clemens von Alexandrien (um 189 n. Chr.), sowie Origenes (seit dem Jahre 203), unverkennbare Spuren des Stoizismus an sich tragen. Ja, die meisten Kirchenväter der ersten Jahrhunderte, die sich der griechischen Philosophie gegenüber noch wohlwollend verhalten haben, sind mehr oder weniger vom Stoizismus angehaucht. Diese Sympathie war aber keine zufällige, sondern eine im Wesen der Stoa sehr wohl begründete. Die zahlreichen Beziehungspunkte zwischen den stoischen und altbiblischen Anschauungen (nicht bloß den ethischen) boten den Kirchenvätern naturgemäß eine willkommene Handhabe, dem Stoizismus näherzutreten. Und so wurde denn von den Kirchenvätern der Stoizismus römischer Färbung mit dem der alexandrinischen Schattierung wieder verschmolzen und ineinsgebildet. So merkwürdig kraus und verschlungen der hier gekennzeichnete Lauf der Stoa war, so führte er doch zweifelsohne in das Christentum hinein, von dem er nach der ethischen Seite hin einen integrierenden Bestandteil ausmacht. Ist dies aber der Fall, und hat die Stoa andererseits auch auf die empirisch-sensualistische Richtung der neueren Philosophie nicht unwesentlich eingewirkt, wie wir nachweisen, dann ist es endlich an der Zeit, ihr in der allgemeinen Wertschätzung jene hervorragende Stellung einzuräumen, die ihr unzweifelhaft gebührt, aber leider nur von Wenigen zugestanden wird.

[341]) Vgl. Stob. Ekl. II, 130: Sie definieren die Wissenschaft auch

Die hier entwickelte Theorie der φαντ. καταλ. findet sich bereits in ihrer vollen Ausdehnung bei Zeno vor. Schon der Stifter der Stoa hat die Vorstellungen in wahre und falsche eingeteilt. Wahr nannte er nur solche Vorstellungen, die das untrügliche Anzeichen der Wahrheit an sich tragen und dieses besteht darin, daß die Vorstellung ein absolut treues Abbild des Außendinges liefert. Wie diese κατάληψις entsteht, suchte er durch folgendes Beispiel zu veranschaulichen: die bloße Vorstellung gleicht der flachen Hand; wenn nun die Finger sich zu einer Faust krümmen, so gleicht dies der Zustimmung; die fest zusammengeballte Faust endlich gleicht der κατάληψις.[362]) Es ist ganz selbstverständlich, daß diesem Bilde der Gedanke an den Tonus zu grunde liegt, ja daß dieses Bild erst so recht beweist, wie die Stärke der κατάλ. vorzugsweise in ihrem Tonus liegt und wie die allmählich aufsteigende Gradation der Erkenntnisstärke lediglich durch den Tonus bestimmt und bedingt ist.

---

als ἕξιν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἥν τινά φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει; ähnlich Cic. Acad. II, 11; vgl. weiter Note 366.

[362]) Cic. Acad. II, 47, 145: Nam, quum extensis digitis adversam manum ostenderat, *visum* inquiebat, huiusmodi est. Deinde, quum paullum digitos constrixerat, *assensus* huiusmodi. Tum, quum plane compresserat pugnumque fecerat *comprehensionem* illam esse dicebat. Qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit. Dasselbe Gleichnis hat Z. bekanntlich auch auf das Verhältnis von Rhetorik und Dialektik aufgewendet, Cic. de fin. II, 6. Weitere Belege für die Autorschaft Zenos finden sich Cic. Acad. II, 6; 24. 77; 35, 113. Hat doch Zeno, wie wir Note 341 nachgewiesen haben, den Ausdruck κατάληψις erst in die Philosophie eingeführt. Das zenonische Gleichnis der Faust hat wohl Chrysipp auch auf die Wissenschaft übertragen, wenn es heißt, Sext. Emp. Pyrrh. II, cap. 8: ἡ δὲ ἐπιστήμη πῶς ἔχον ἡγεμονικόν, ὥσπερ καὶ ἡ πῶς ἔχουσα χείρ, πυγμή; ähnlich contra Mathem. VII, 39. Die Erwähnung des wahrscheinlich Chrysipp angehörenden ἡγεμονικόν πως ἔχον legt den Gedanken nahe, daß Chrysipp von Zeno dieses drastische, aber recht augenfällige Gleichnis übernommen hat. Übrigens galt auch die Tugend den Stoikern nur für ein ἡγεμονικόν πως ἔχον, vgl. Sen. ep. 113: virtus nihil est aliud quam animus quodammodo se habens; Sext. Pyrrh. III, 20; vgl. oben Note 350.

Allein bei genauerer Prüfung dieses von Zeno häufig gebrauchten, auch auf das Zustandekommen der Erkenntnis angewendeten Bildes von der Faust erhebt sich eine Frage, die vor Hirzel niemand aufgeworfen hatte, die aber dringend der Untersuchung bedarf. Nach dieser Darstellung Zenos wäre die Stufenfolge der Erkenntnis folgende: φαντασία, συγκατάθεσις, κατάληψις, ἐπιστήμη. Danach geht also die συγκατάθεσις der κατάληψις offenbar voran. Wie stimmt dies nun mit unserer bisherigen Darstellung und namentlich mit jenen zahlreichen Berichten, welche die συγκατάθεσις als eine Folge der φαντ. καταληπτική darstellen? Daran, daß die φαντ. καταλ. die συγκατάθεσις erst hervorruft und erzeugt, ist nach unserer bisherigen Beweisführung gar nicht zu zweifeln. Und doch stellt Zeno die συγκατάθεσις voran! Auch steht Zeno damit nicht vereinzelt in der Stoa da; auch sonstige Darstellungen stellen die συγκατάθεσις der κατάληψις voran.[363]) Sextus sagt es an mehreren Stellen geradezu, daß die κατάληψις das Resultat der συγκατάθεσις ist, welche die φαντασία καταληπτική gebilligt hat.[364]) Hier haben wir nun die Lösung des Rätsels: φαντασία καταληπτική und κατάληψις sind nicht absolut dasselbe, sondern die erstere verhält sich zur letzteren wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit[365]); die erstere liefert nur das Material zu einer

[363]) Um nur ein charakteristisches Beispiel herauszuheben, verweisen wir auf Stob. I, 50 (Aet. Diels 396): Οἱ Στωικοὶ πᾶσαν αἴσθησιν συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν, und so ließen sich für diese Voranstellung der συγκατάθεσις noch mehrere Belege beibringen.

[364]) Sext. Pyrrh. III, 25: κατάληψιν δὲ καταληπτικῇ φαντασίᾳ συγκατάθεσιν; ebenso ibid. adv. Mathem. VII, 151, XI, 182 u. ö.

[365]) Das hat Hirzel a. a. O. II, 188² treffend nachgewiesen. Hingegen hat Hirzel die sich aus dem Unterschiede der φαντ. καταλ. und der κατάληψις ergebenden Konsequenzen nicht klar genug gezogen. Auch das Verhältnis der κατάληψις zum Begriff hat er nur mit der Wendung angedeutet, „die einfache κατάληψις und der Begriff sind also wohl zu unterscheiden.“ Aber er hat nicht hervorgehoben, worin dieser Unterschied besteht, und er ist somit auf halbem Wege stehen geblieben. Nach unserer Auffassung stellt sich dieses Verhältnis so: die einfache κατάληψις ist die vereinzelte empirische Thatsache, deren Ergebnisse die ἐπιστήμη in empirischen Begriffen zusammenfaßt.

gesicherten Erkenntnis, die letztere ist diese gesicherte Erkenntnis selbst, die durch die Zustimmung des Verstandes erst wirklich feststeht. Und so wird denn auch die Wissenschaft als eine sichere κατάληψις bezeichnet.[366]) Ebenso wird die Kunst als eine Summe von fertigen, eingeübten καταλήψεις erklärt[367]), und der Künstler ist nur durch sein Gedächtnis ein solcher.[368]) Hier sehen wir deutlich, was wir unter der κατάληψις zu verstehen haben; sie ist die Erfahrungsthatsache im Unterschied zum Verstandesbegriff. Denn die κατάληψις stammt immer und unter allen Umständen aus der sinnlichen Wahrnehmung[369]); sie re-

[366]) D. L. VII, 47: αὐτήν τε ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει, ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου; Sext. M. II, 6 und 10: ἐπιστήμη βεβαίας ἔχειν καταλήψεις; ibid. VII, 151: ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν; ähnliche Definitionen Stob. Ekl. II, 128 ff., wo eine ganze Reihe solcher Definitionen der Wissenschaft im Sinne der Stoa aufgezählt wird; Plut. comm. not. cap. 47: τὰς δ' ἐπιστήμας καὶ παντάπασι πηγνύντες ὡς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ βέβαιον ἐχούσας. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist der Umstand, daß die Wissenschaft ihren Inhalt nur vom empirisch Gegebenen ableiten kann, vgl. Sext. M. XI, 184: πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ὑπαρκτῶν τινών ἐστι γνῶσις; ebenso Sext. Pyrrh. VII, 188, 241, 251 und 261. Wenn irgend etwas, so beweist sicherlich dies den eminent empirischen Charakter der stoischen Erkenntnistheorie.

[367]) Sext. Pyrrh. III, 24: τέχνην δὲ εἶναί φασι σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων; adv. Math. VII, 373: τέχνη σύστημα γὰρ ἦν καὶ ἄθροισμα καταλήψεων; ebenso ibid. II, 10 und XI, 181, Pyrrh. III, 241, 251.

[368]) Vgl. Cic. Acad. II, 7, 22. Auch diese Notiz spricht dafür, daß die Kunst nach Ansicht der Stoa auf rein empirischem Wege zu Stande kommt, was wir Note 372 noch bestimmter belegen werden.

[369]) D. L. VII, 52: ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν ὡς λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων· λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ τοὺς θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους. Hier ist der Unterschied zwischen empirischen und transzendentalen Thatsachen klar und unumwunden ausgesprochen; die κατάληψις ergreift die empirischen Thatsachen, (weiß, schwarz, hart, weich), der λόγος hingegen die transzendentalen (Gott, Vorsehung). Es ist dieser Unterschied bisher noch von keiner Seite gebührend betont und berücksichtigt worden. Auch von anderer Seite wird bestätigt, daß

präsentiert die empirisch feststehenden Thatsachen und bildet das Bindeglied zwischen bloßem Meinen und allgemeingültiger Wissenschaft.[370]) Weil sie aber nur aus der Sinneswahrnehmung hervorgeht, hat sie bloß das Vergängliche zu ihrem Gegenstande[371]), da die sinnliche Wahrnehmung niemals über die vergängliche Erscheinung hinauszublicken vermag. Allein die empirische Thatsache ist darum noch kein empirischer Begriff. Denn nicht jede winzige Thatsache eignet sich zur Bildung eines Begriffs. Der Weise kennt wohl eine Unmenge empirischer Thatsachen, aber nicht alle haben für ihn den gleichen Wert. Wenn z. B. Dion geniest hat, so ist dies eine unbestreitbare empirische Thatsache, aber sie hat für den Weisen gar kein Interesse. Dieses fängt für ihn vielmehr erst dann an, wenn er von der vereinzelten Thatsache zum empirischen Begriff fortgehen kann. Aus solchen empirischen Begriffen aber setzen sich Wissenschaft und Kunst zusammen.[372]) Empirische Thatsachen hat der Thor ebenso-

---

die κατάληψις ihr Material nur aus der sinnlichen Erfahrung erhalte, vgl. Origen. contra Cels. VII, 37, p. 56 Som: περὶ τοῦ αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ κατσλαμβανόμενα, καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων; ebenso Sen. ep. 117, 13 und ep. 120.

[370]) Sext. M. VII, 151: τρία γάρ εἶναί φασιν ἐκεῖνοι τὰ συζυγοῦντα ἀλλήλοις, ἐπιστήμην, καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορίῳ τούτων τεταγμένην κατάληψιν . . . κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων, ἥ τίς ἐστι καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις.

[371]) Vgl. Justin Martyr. Apolog. II, cap. 7, p. 300 Otto: καὶ φθαρτῶν μόνων φανήσονται κατάληψιν ἐσχηκέναι.

[372]) Plut. comm. not. cap. 7: ὁ γὰρ σοφὸς αὐτοῖς καὶ φρόνιμος ἐν πολλαῖς καταλήψεσι καὶ μνήμαις καταλήψεων γεγονώς, ὀλίγας πρὸς αὑτὸν ἡγεῖται . . . καίτοι πᾶσα κατάληψις ἐν τῷ σοφῷ καὶ μνήμη τὸ ἀσφαλὲς ἔχουσα καὶ βέβαιον, εὐθύς ἐστιν ἐπιστήμη καὶ ἀγαθὸν μέγα καὶ μέγιστον. Hier ist klar ausgesprochen, daß der Weise auf empirischem Wege zur Wissenschaft gelangt, indem er von den Thatsachen der Erfahrung die unwichtigeren ausscheidet, die wichtigeren jedoch festhält und sie zu Begriffen verknüpft, woraus sich alsdann die Wissenschaft zusammensetzt. Wie die Wissenschaft, so entsteht nach ihnen auch die Kunst auf rein empirischem Wege, was — neben den Note 367 angeführten Stellen — namentlich aus einer Notiz des Dionys. Thrac. (citiert von Fabricius in seiner Ausgabe des Sextus p. 174) erhellt:

gut, wie der Weise, aber die daraus resultierenden empirischen Begriffe, die das Wesen der Wissenschaft ausmachen, kultiviert und besitzt vorzugsweise der Weise.[373])

Natürlich ist die κατάλ. nichtsdestoweniger eine Thätigkeit des ἡγεμονικόν.[374]) Da nun aus den einzelnen empirischen Thatsachen die empirischen Begriffe, die ja allein die Wahrheit enthalten, hervorgehen, soll jeder Mensch sich befleißigen möglichst viele empirische Thatsachen kennen zu lernen und festzustellen, indem diese einen Teil der Wahrheit ausmachen.[375]) Hier zeigt sich wieder der durchaus sensualistische Charakter der stoischen Erkenntnistheorie. Nur die aus der sinnlichen Erfahrung stam-

---

σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐμπειρίᾳ συγγεγυμνασμένων πρός τι τέλος εὔχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ, was fast wörtlich mit Sext. M. II, 10 übereinstimmt. Hier seien noch einige Bemerkungen über die Etymologie der κατάληψις, die schon Note 339 leise gestreift wurde, angefügt. Auch Plato Gorg. 455b gebraucht schon diesen Ausdruck, aber nicht mit Beziehung auf den Verstand. Nach Suidas s. v. κατάληψις, der auf Aristophanes verweist, wurde dieses Wort von den Musikern für den Griff in die Saiten eines Instruments gebraucht, da durch dieses Ergreifen Töne hervorgebracht werden. Diese musikalische Anwendung mag Zeno vorgeschwebt haben, als er die κατάληψις auf das erkenntnistheoretische Gebiet hinübergespielt hat. Denn er brachte sie, wie wir Note 341 nachgewiesen haben, mit dem Tonus in Zusammenhang. Der Tonus aber wurde auch auf musikalische Intervalle angewendet, Sext. M. VI, 47: δεύτερον δὲ τὸ ἡμιτόνιον, ὅ ἐστι διπλοῦν τῆς διέσεως· τρίτον ὁ τόνος, ὅς ἐστιν διπλασίων τοῦ ἡμιτονίου.

373) Sext. M. VII, 152: τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων (d. h. des Thoren und Weisen) εἶναι. Nichtsdestoweniger kultiviert vorzugsweise der Weise die κατάληψις, vgl. Cic. Acad. II, 10, 31; Augustin Soliloqu. lib. I, cap. 9, p. 360.

374) Sext. Pyrrh. III, 24: τὰς δὲ καταλήψεις γίγνεσθαι περὶ τὸ ἡγεμονικόν; sie sind ein πρῶτον διάφορον κατὰ φύσιν, Stob. Ekl. II, 148 ff.

375) Cic. de fin. III, 5, 17: Rerum autem cognitiones (quas vel comprehensiones, vel perceptiones, vel, si haec verba aut minus placent, aut minus intelliguntur, καταλήψεις appellemus licet) eas *igitur ipsas propter se asciscendas* arbitramur, quod habeant quiddam in se quasi complexum et continens veritatem. Das könne man, fährt Cicero fort, am besten bei Kindern beobachten, die sich selbstlos freuen, wenn sie durch Nachdenken etwas gefunden haben.

menden Erkenntnisse bilden das Kriterium der Wahrheit. Kunst und Wissenschaft sind das Ergebnis von Erfahrungsthatsachen oder doch die Erhebung dieser zu Erfahrungsbegriffen.

Werfen wir einen kurzen Überblick über die in diesem Kapitel gewonnenen Resultate. Die φαντασία der Stoa hat sich uns als eine mit Bewußtsein verknüpfte, durch die Wahrnehmung angeregte Bewegung der Seele ergeben, deren Aufgabe es ist, das von den Sinnen gelieferte Material einer ersten Prüfung zu unterwerfen. Hatte nun die Wahrnehmung ein getreues Abbild der Außendinge geliefert, dann wird diese Bewegung der Seele so intensiv (φαντασιά καταληπτική), daß sie den Verstand veranlaßt, ihr Beifall zu spenden. Dabei hatten wir angenommen, daß Vorstellung und Verstand gleicherweise aktiv und passiv sind, indem unser Urteil erst durch Aktion und Reaktion bewerkstelligt wird. Hat unser Urteil die intensive Vorstellung gutgeheißen, dann entsteht die empirische Thatsache, die das Merkmal der Wahrheit an sich trägt. Aus den einzeln beobachteten empirischen Thatsachen bildet nun die Wissenschaft empirische Begriffe, die nunmehr die wohlgeborgene, sicher gefügte und unverletzliche Schatzkammer des Geistes ausmachen.

Kapitel VI.

Das Urteil (συγκατάθεσις).

In diesem Kapitel haben wir es wieder mit einem spezifisch stoischen Terminus zu thun, der noch nicht genügend aufgeklärt ist, da noch nicht einmal die Schwierigkeiten, die dieser Terminus bietet, aufgedeckt worden sind. Bekanntlich gehört aber zur Lösung einer Schwierigkeit in erster Reihe die Klarlegung derselben, die schon den ersten Schritt zur Lösung in sich birgt. Allgemein wird die συγκατάθεσις dem Wortsinn entsprechend mit „Zustimmung" oder „Beifall" wiedergegeben. Ihr Wesen wird dahin erklärt, daß der Verstand den mit kataleptischer Intensität sich aufdrängenden Vorstellungen seinen „Beifall" erteilt. Offenbar tritt hier also an

die Stelle des Urteils (κρίσις) der Beifall (συγκατάθεσις). Hier ist nun den Fachforschern eine Frage entgangen, die sich eigentlich mit unabweislicher Dringlichkeit von selbst ergiebt: was hat das kühle, streng zergliedernde „Urteil“ mit dem subjektiv gefärbten „Beifall“ zu thun? Wie kam die Stoa dazu, an die Stelle des klaren Urteils den unbestimmten Beifall zu setzen? Denn daran wird sich nicht zweifeln lassen, daß die συγκατάθεσις bei den Stoikern die Rolle des Urteils vertritt. Wenn sie mit einer Wage verglichen wird, deren Zünglein sich nach der größeren Schwere des Wahrscheinlichen und Unwahrscheinlichen richtet[376]), so kann gar kein Zweifel darüber aufkommen, daß sie diejenige Thätigkeit bezeichnen soll, die wir gemeiniglich Urteil nennen. Außerdem berichtet uns Clemens Alexander ausdrücklich, daß nach den Stoikern jedes Urteil (κρίσις) ein Beifall (συγκατάθεσις) ist.[377]) Ist dem aber so, dann müssen wir uns doch fragen, warum die Stoa für den üblichen Ausdruck κρίσις einen so fremdklingenden Terminus gesetzt hat? Könnten wir für diese höchst auffällige Thatsache keine vollbefriedigende Erklärung finden, dann müßten wir sie auf das Konto jener Sucht Zenos setzen, der sich bekanntlich in sprachlichen Neubildungen und sonderbar anmutenden Wendungen so sehr gefiel. Allein auf diese verzweifelte Auskunft, die dazu angethan ist, den Wert der stoischen Philosophie bedenklich herabzusetzen, können wir wohl verzichten, wenn es uns gelingt, einen einleuchtenden Grund anzugeben, weswegen die Stoa den Begriff des Urteils mit dem des Beifalls verknüpft hat. Zu diesem Behufe müssen wir zunächst feststellen, daß das Wesen der Willensfreiheit nach den Stoikern in der συγκατάθεσις besteht[378]), was bisher nicht genügend beachtet wurde. In welchen

---

[376]) Cic. Acad. II, 12, 38.

[377]) Clem. Alex. Strom. II p. 384: πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις, οἷς ζῶμεν καὶ σύνεσμεν ἀεὶ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων συγκατάθεσίς ἐστιν· ἣ δ' οὐδὲν ἄλλο ἢ πίστις εἴη ἄν.

[378]) Clem. Alex. l. c. ed. Syllb.: τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσιν; vgl. noch Cic. Acad. II, 12, 37: aut ei sensus adimendus est aut ea, *quae est in nostra sita potestate, reddenda adsensio* . . . ibid. 38: sed haec etiam sequuntur, nec *memoriam sine adsensione* posse constare

Grenzen ist aber bei dem starren Fatalismus, den die ganze Schule verkündet[379]), eine Willensfreiheit überhaupt möglich? Sind alle

---

nec notitias rerum nec artes, idque, quod maximum est, *ut sit aliquid in nostra potestate*, in eo, qui rei nulli adsentietur, non erit; Sext. M. VII, 237; Aul. Gell. Noct. Att. XIX, 1: Probationes autem, quas συγκαταθέσεις vocant, quibus eadem visa noscuntur ac diiudicantur, *voluntaria* sunt fiuntque *hominum arbitratu;* ebenso Augustin de civ. dei IX, 4, Cic. Acad. I, 11. Vernunft und Wille fallen eben, wie Ravaisson a. a. O. S. 33 richtig bemerkt, im ἡγεμονικὸν zusammen. Darum kommt auch kein Affekt ohne die συγκατάθεσις zu Stande, Sen. de ira II, 1: nihil iram per se audere, sed *animo adprobante* ... non est eius impetus, qui sine *voluntate* nostra concitatur. Wille und Urteil bilden daher ein zusammengehöriges Ganzes, eine unabtrennbare Einheit, Sen. ep. 95, 57: Actio recta non fuerit, nisi recta fuerit *voluntas* . . . non contingit tranquillitas nisi immutabile certumque *iudicium* adeptis. Vollends klar wird das Zusammenfallen der συγκατάθεσις mit dem ἐφ' ἡμῖν in der Definition Seneca's, ep. 113, 18: quid sit *adsensio* dicam: oportet me ambulare: tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et *adprobavi* hanc opinionem meam; oportet, me sedere: tunc demum sedeo [cum in hoc *adsensi*]; die adsensio bedeutet also hier Urteil und Willen zugleich. Ja, Epiket identifiziert sogar die κρίσις mit dem ἐφ' ἡμῖν, Stob. Floril. C. VIII, 66 p. 386 Gaisf. (Fragm. 136): οὐκ οὖν εὔλογον, καὶ ὃ ἐφ' ἡμῖν ἐστ', τουτέστι τὴν κρίσιν, μὴ ἀντιτείνειν μόνην πρὸς αὐτόν; ebenso behauptet er diss. III, 22, 42, daß die Willensfreiheit auf der συγκατάθεσις beruht, da niemand uns zwingen kann, einer Sache gegen unseren Willen zuzustimmen. Der Gegenstand unserer Wahl befindet sich zwar außerhalb der Seele, doch kann die Seele nicht von außenher zur Wahl bestimmt werden, sondern sie selbst entscheidet die Wahl nach ihrem Urteil, Simplic. Comm. in Enchirid. Epict. cap. 1: οὐ γὰρ δυνατον ἔξω κινεῖσθαι τὴν αἵρεσιν, ἀλλὰ κἂν τὸ αἱρετὸν ἔξωθεν ᾖ, ἡ αἵρεσις αὐτή, καὶ ἡ ἐπὶ τὸ αἱρετὸν κίνησις ἔνδοθέν ἐστι. Wir haben alle diejenigen Stellen, die auf eine Gleichsetzung von συγκατάθεσις und τὸ ἐφ' ἡμῖν hinauslaufen, zusammengetragen und verbotenus zitiert, weil von der Entscheidung dieser Frage unsere Auffassung der συγκατάθεσις und somit die Richtigkeit der in diesem Kapitel aufgestellten neuen Gesichtspunkte abhängig und bedingt ist.

[379]) Es ist hinlänglich bekannt, daß die Stoiker strenge Fatalisten waren. Heine hat zwar in seiner Abhandlung, Stoicorum de fato

unsere Handlungen durch die εἱμαρμένη oder die πρόνοια vorausbestimmt, wo bleibt dann für unsere Wahlfreiheit ein Spielraum der Bethätigung? Will man einen durchgängigen Determinismus verkünden, dann mußte doch konsequenterweise alle und jede Freiheit des Willens aufgehoben werden, wie dies auch spätere Deterministen in Wirklichkeit gethan haben. Allein die Stoa ist thatsächlich weit davon entfernt, die Willensfreiheit ganz zu leugnen; sie behauptet vielmehr mit aller Entschiedenheit, daß Gott uns die Wahlfreiheit gleichwohl gelassen hat.[380]) Fragt man aber, worin die Thätigkeit des Willens bestehen soll, da doch alle unsere Handlungen prädesteniert sind, so weiß die Stoa keinen anderen Ausweg aus diesem Dilemma, als die seither zum geflügelten Worte gewordene Auskunft: ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Wie wir dies zu verstehen haben, lehrt uns Hippolyt, der folgendes Gleichnis anführt: Wie der an einen Wagen gespannte Hund freudig folgen kann, aber wenn er nicht will, gewaltsam gezogen wird, so soll der Mensch sich freiwillig dem Schicksalszuge anschließen, da er, falls er sich widersetzt, doch

---

doctrina, diese Seite der stoischen Philosophie einer besonderen Untersuchung unterzogen, aber den Gegensatz zwischen Willensfreiheit und Determinismus nicht scharf genug erfaßt. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen müssen. Denn da sich uns ergeben hat, daß nach den Stoikern Erkennen und Wollen die gleiche Thätigkeit des ἡγεμονικόν ausmachen, so wird es klar, daß hier beim Willen ein wesentlich erkenntnistheoretisches Moment mitspielt. Darum ist denn auch die Behandlung des Willens im Rahmen der stoischen Erkenntnistheorie dringend geboten.

[380]) Rufus Ephes. bei Stob. Ekl. II, 356: Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἔθετο ὁ θεός . . . ἐφ' ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον καὶ σπουδαιότατον, ᾧ δὴ καὶ αὐτὸς εὐδαίμων ἐστί, τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν· τοῦτο γὰρ ὀρθῶς γιγνόμενον ἐλευθερία ἐστί κτλ. Die χρῆσις φαντασιῶν als wesentliches Merkmal unserer Willensfreiheit kehrt recht häufig wieder, vgl. Epict. enchirid. cap. 6; diss. I, 1, 7; I, 20, 5; 30, 4; III, 22, 20 und 24, 69. Auch hierin kommt eben der Gedanke zum Durchbruch, daß unsere Willensfreiheit in der συγκατάθεσις, d. h. in dem Beifall besteht, den wir den Vorstellungen zollen. Weitere Stellen über die stoischerseits vielfach behauptete Willensfreiheit werden wir gehörigen Orts beibringen.

willenlos fortgerissen wird.[381]) Schlagender noch interpretiert Seneca diesen Gedanken, wenn er ausruft: Ich gehorche Gott, d. h. dem fatum nicht, sondern stimme ihm freudig bei (assentire = συγκατατίθεσθαι).[382]) Hier liegt ein Ansatz zu einer Versöhnung jener einander scheinbar ausschließenden Gegensätze von Willensfreiheit und absolutem Determiniertsein vor, und dieser Ansatz findet sich merkwürdigerweise im Mittelalter und in der neueren Philosophie wieder. Es hat einen eigentümlichen Reiz, die wunderbare Verknüpfung von Gedanken durch den ganzen Lauf der Geschichte der Philosophie aufzuzeigen, und damit den Schleier jenes geheimnisvollen Webens des rastlos thätigen Menschengeistes zu lüften.

Wir werden in einer besonderen Abhandlung den Nachweis führen daß diese stoische συγκατάθεσις, die, wie bald auseinander-

[381]) Hippolyt. Philosophumen. cap. 21: ὥσπερ ὀχήματος ἐὰν ᾖ ἐξηρτημένος κύων, ἐὰν μὲν βούληται ἕπεσθαι, καὶ ἕλκεται καὶ ἕπεται, ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης [οἷον τῆς εἱμαρμένης]· ἐὰν δὲ μὴ βούληται ἕπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται· τὸ αὐτὸ δήπου καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων. Demselben Gedanken giebt auch Kleanthes in folgenden Versen Ausdruck, Epikt. enchirid. cap. 52 (p. 62 Schweigh.; Wachsm. fragm. theol. 11):

Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ', ἡ πεπρωμένη,
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Vgl. Sen. ep. 107, 10, wo sich eine freie Übertragung dieser Verse findet, die mit den Worten schließt:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt;

vgl. noch M. Aurel. VI, 42.

[382]) Vgl. Sen. ep. 96, 2: *non pareo deo, sed adsentior. ex animo illum*, non quia necesse est, *sequor*. In den Worten: ex animo . . . sequor liegt die Interpretation zu der vorangehenden adsensio; denn jene Worte können nur den Sinn haben, daß man den göttlichen Beschlüssen „freudig“ zustimmt. Daher kommt der mit einem gewissen Affekt begleitete „Beifall“, den die Stoa an die Stelle des kühlen „Urteils“ gesetzt hat. Es ist eben dem Urteil, da es gleichzeitig Wille ist, ein gewisser Affekt des freudigen Beifalls beigemischt. Weitere, ähnlich lautende Stellen bei Seneca, s. de prov. cap. 5; de benef. IV, 7; ep. 19, 6; ep. 82; ep. 92, 2; ep. 95, 57 und 98, 2.

gesetzt werden soll, nichts weiter ist, als der „Beifall", den wir dem ewigen Lauf der Natur zollen, sich im Mittelalter und in der neueren Philosophie seltsamerweise wiederfindet, ohne daß eine unmittelbare Abhängigkeit der Nachfolger von den Vorläufern angenommen werden müßte. Was bei den Stoikern die συγκατάθεσις ist, das nennt die arabische Philosophenschule der Ascharîja كسب d. h. „freudige Aneignung", die darin besteht, daß wir den vom Schicksal bestimmten Weltvorgängen unsern Beifall erteilen.[383])

---

[383]) Die arabische Philosophenschule der Ascharîja (الأشعريّة oder الأشاعرة), die auch den Zunamen الناجية (die seligwerdende) besaß, bildete eine Art Justemilien zwischen den Mutaziliten, den konsequenten Verteidigern der Willensfreiheit und den Gábarîja, den absoluten Leugnern derselben. Sie gaben einerseits zu, daß Alles in der Welt durch Gottes Vorherbestimmung sich mit unabänderlicher Notwendigkeit vollzieht, andererseits aber behaupteten sie gleichwohl die Freiheit des Menschen. Diese soll nun darin bestehen, daß der Mensch einen Mitanteil an dem Zustandekommen seiner Handlungen dadurch besitze, daß er ein Aneignungsvermögen (كَسْب) besitzt, vermöge dessen er den von Gott vorherbestimmten Handlungen seine Zustimmung erteilen oder auch versagen kann. Gott oder die Vorsehung bestimmt die Handlung, der Mensch acquiriert sie مكتسب له. In diesem Beifall (كسب), den wir den von Gott in uns vollzogenen Handlungen gewähren, liegt unsere Willensfreiheit und auch unser Verdienst. Nur in dem Maße, in welchem wir die Handlungen der Vorsehung mit freudigem Beifall verfolgen, partizipieren wir an dem Zustandekommen derselben, vgl. Maimonides, Guide des égarés, ed. Munk, I, cap. 51, p. 168; I, cap. 73, p. 391 ff. Auch der Karaite Ahron b. Eliah erwähnt in seinem Werke Ez Chaim, das wir in einer vortrefflichen Ausgabe von Delitzsch besitzen, des Öfteren dieses كسب der Ascharîja, dem er allen und jeden Sinn abspricht, vgl. cap. 86, p. 115 Delitzsch: ששמו ביכולת הנבראת לאדם קצת התלות בפועל וזהו הנקרא ריוח לפי דבריהם ויחסו המעשה אל השם בעשיה ואל האדם יחסוהו בריוח ... Vgl. noch Ez Chaim cap. 103 p. 181 Delitzsch. Über das كسب der Ascharîja überhaupt vgl. noch Schmoelders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, p. 196; Sale, the Korân, a preliminary

In ähnlicher Fassung begegnen wir diesem Gedanken wieder bei

---

discourse p. 221—23; Dugat, Philosophes et theologiens musulmans, Paris 1879, p. 43; Munk, Guide des égarés I, p. 187 Note, und dessen Mélanges p. 325 f.; besonders Pococke, Specimen historiae Arabum p. 239, 240 und 248 ff. Wir haben bereits in unserer Schrift über die Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Präscienz und Providenz etc., Berlin 1882, S. 7, Note 20 darauf hingewiesen, daß diese philosophische Lehre der Ascharîja über das كسب eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der stoischen Auffassung der Willensfreiheit aufweist. Zeller III³, 166², auf den wir uns damals bezogen haben, scheint uns die stoische Vermittlung von Determination und Freiheit nicht scharf genug betont zu haben. Die von uns in voriger Note angezogene Stelle aus Seneca dürfte für dieses Verhältnis geradezu entscheidend sein. Hier wird die συγκατάθεσις ausdrücklich als unsere Willensfreiheit hingestellt, indem die letztere nur darin bestehen soll, daß wir den vom Verhängnis vollzogenen Thaten unsern Beifall erteilen. So aufgefaßt, wird es klar, daß die stoische συγκατάθεσις dem كسب der Ascharîja vollkommen entspricht, das Schahrestâni, selbst ein Anhänger der Ascharîja, bei Haarbrücker, Religionsparteien und Philosophenschulen, Bd. I, S. 103 folgendermaßen definiert: Gott hat sein Verfahren so eingerichtet, daß er nach der in der Zeit entstehenden (Willens-) Macht oder unter ihr und mit ihr das geschehende Thun schafft, wenn der Mensch es will und sich ihm hingiebt, und dieses Wollen wird Aneignung (كسب) genannt, so daß es in Beziehung auf das Schaffen von Seiten Gottes Produzieren und Hervorbringen, in Beziehung auf die Aneignung von Seiten des Menschen Geschehen unter seiner Macht ist. Vgl ibid. ed. Cureton p. 49

ومعها الفعل الحاصل اذا اراده العبد وتجرّد له ويسمّى هذا الفعل كسباً
فيكون خلقاً من الله تعلى ابداعاً واحداثاً وكسباً من العبد
حصولاً تحت قدرته . . . . ذلك كسباً وذلك هو أثر القدرة الحادثة

Es erhellt hieraus zur Genüge, daß die Ascharîja die Willensfreiheit (قدر) in die freudige Zustimmung (كسب) verlegt habe, ganz so wie

den Occasionalisten, insbesondere bei Geulincx und Malebranche.[384]) Auch hier wird die Freiheit des Menschen in die „freudige Zustimmung“ verlegt, die wir den von Gott in uns hervorgerufenen Vorgängen erteilen oder versagen.

---

die Stoiker das ἐφ' ἡμῖν in der συγκατάθεσις sahen. Wie die Stoiker trotz ihrer streng deterministischen Lehre kecklich behaupteten, der Mensch sei frei, indem sie dann sophistisch unsere Mitwirkung vermöge der συγκατάθεσις als Freiheit bezeichneten, so behaupteten auch die Ascharîja ganz kühn: Der Mensch hat Macht über seine Handlungen, da er von selbst einen notwendigen Unterschied zwischen den Bewegungen des Zitterns und Bebens und zwischen den Bewegungen der freien Wahl inne wird. Im übrigen sei noch erwähnt, daß auch die stoische Unterscheidung der causae principales et perfectae und causae adiuvantes (Cic. de fato 18, 41; 16, 36; Top. 15, 59; vgl. Zeller III³, 166², Trendelenburg, Gesch. der Kategorienlehre S. 176) sich im Mittelalter wiederfindet. So begegnen wir dieser Unterscheidung schon bei ibn Sina (vgl. Frank, dictionnaire de la philosophie s. v. Avicenna) und bei Juda Hallevi, vgl. m. Willensfreiheit S. 18. Insbesondere frischt der Mystiker Richard von St. Victor diesen occasionalistischen Gedanken auf, vgl. dessen de arca mystica lib. III, cap. 16 u. ö.

[384]) Es ist nicht bemerkt worden, daß auch die Occasionalisten Geulincx und Malebranche eine Scheinfreiheit ganz im Sinne der stoischen συγκατάθεσις und des arabischen كسب behauptet haben. Die Occasionalisten als Fortbilder der Philosophie Descartes wollten die Unebenheiten dieser Philosophie ausgleichen und abfeilen. Cartesius hatte den Begriff der Substanz dahin definiert, daß sie zu ihrer Existenz keines anderen bedarf (Princip. Philosophiae I § 51). Denken und Ausdehnung sollen zwei einander ausschließende Substanzen sein, die toto genere von einander verschieden sind (Resp. ad sec. Object. Def. X; Resp. ad Object. III). Ist dies aber der Fall, wie kann dann die Seele auf den Körper wirken, wie dies Descartes als entschiedener Vertreter der Willensfreiheit doch annehmen mußte! Er suchte sich nun dadurch aus dem Dilemma zu retten, daß er den Menschen als eine unio substantialis darstellte (Medit. VI) und annahm, daß die unvollkommenen Substanzen: Denken und Ausdehnung (incompletae substantiae) beim Menschen eine Einheit bilden (Resp. ad Object. IV), die durch das Bindeglied der Affekte zusammengehalten wird. Ja, Descartes trieb einmal die Inkonsequenz so weit, daß er die Seele, also die Denksubstanz, lokalisierte und ihr die Zirbel-

Nach diesem in Parenthese eingefügten Exkurs, der zur Klärung der uns hier beschäftigenden Materie nicht unwesentlich beitragen dürfte, kehren wir wieder zur Erläuterung der stoischen συγκατάθεσις zurück. Sobald sich uns ergeben hat, daß dieselbe gleichbedeutend mit der Willensfreiheit, dem τὸ ἐφ' ἡμῖν ist und daß die letztere ihrerseits vorzugsweise nur in dem „Beifall"

drüse (Conarion) als Aufenthaltsort anwies, und er spricht sogar von einer ausgedehnten Seele (Les passions de l'âme I, Art. 30). Hier war ein greifbarer Widerspruch zu beseitigen. Sollen Seele und Körper Substanzen sein, die einander völlig ausschließen, wie kann dann die Seele gelegentlich des Willensvorgangs auf den Körper wirken, so daß dieser das von der Seele Gewollte in die That umsetzt? Hier trat nun der Occasionalismus für Descartes ein. Schon Louis de la Forge hat in seinem traité de l'âme humaine (dessen erste Ausgabe übrigens schon 1661, und nicht erst 1666 erschienen ist, wie K. Fischer, Gesch. der neueren Philosophie I[2], 20 mit Bouillier, histoire de la philosophie cartésienne I, 520 annimmt; vgl. Damiron, essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle II, 24) die Inkonsequenz des Cartesius in der Willensfrage zu beseitigen versucht. Mit mehr Geschick hat dies Géraud de Cordemoy in seinen dissertations philosophiques (erschienen 1666, ein Jahr nach Geulincx Ethica, von der er aber nach den dissertations p. 72 zu urteilen unabhängig war, was bisher nicht beachtet wurde) versucht. Cordemoy geht in seinem erwähnten Buch (Diss. V, p. 73—84) mit Descartes davon aus, daß Denken und Ausdehnung grundverschiedene Substanzen seien, die niemals auf einander einwirken können, denn l'union des choses ne se fait que parce qu'elles ont de rapportant. Und wenn doch die Seele auf den Körper offenbar einwirkt, indem sie ihn zu Thaten veranlaßt, so kann dies nur durch direkte Vermittlung Gottes geschehen (disc. IV, p. 71 ff.; traité de Métaphysique p. 103, 107 und 113). Zu schärferer Formulierung und systematischer Geschlossenheit gelangt dieser Gedanke erst bei Geulincx (vgl. dessen Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica p. 112, 121, 124, 133, 142 und 154). Ruft aber Gott alle unsere Handlungen hervor, dann müßte doch konsequenterweise unser Wille auch determiniert und infolgedessen durchaus unfrei sein. Aber die Occasionalisten sind trotz des behaupteten Determinismus ebenso weit davon entfernt, die Willensfreiheit absolut zu leugnen, wie seiner Zeit die Stoiker und die Ascharîja. Vielmehr behauptet auch Geulincx noch, daß

besteht, den wir den uns berührenden Weltvorgängen erteilen, dann ist das Wesen der συγκατάθεσις gefunden. Sie bezeichnet dann den Beifall, mit welchem wir den Lauf der Weltvorgänge, die sich ja ohne unser Hinzuthun abspielen, zu begleiten pflegen. In der συγκατάθεσις fließen die Begriffe Erkenntnis und Willen unmerklich in einander über. Da sich in

---

wir eine Willensfreiheit besitzen und zwar insofern, als wir den von Gott in uns hervorgerufenen Handlungen unsere freudige Zustimmung erteilen, vgl. Ethica Tract. I, Sect. II, § 4 p. 148: Cum deus me hunc arcesset (accersiet hat dafür die editio princeps), nil me retardabit: statim veniam, *omni animo veniam, veniam lubens, volens . . . advolabo.* In dieser freudigen Zustimmung liegt das Verdienst des Menschen, ibid. p. 189, denn diese Zustimmung hat Gott uns als freies Eigentum verliehen, ibid. p. 195: Deus exitum non iniunxit me, sed propositum. Klarer noch betont Malebranche, daß die Willensfreiheit des Menschen nur in dieser „freudigen Zustimmung" liegt, vgl. dessen de la recherche de la vérité I, Buch I, 2: *la liberté consiste en ce . . . qu'il peut suspendre son jugement et son amour;* ähnlich ibid. I, Buch III, 3. Darum besitzt der Mensch einen gewissen Mitanteil an seinen Handlungen: *Dieu opère . . . et c'est nous qui coopéront* (ibid. I, Buch III, 3), oder klarer noch: Dieu comme cause efficace produit en nous, *sans nous*, toutes nos perceptions et toutes nos motions. *Mais il ne produit pas nos consentements libres à ces motions* (Malebr. de la prémotion physique II, 393). Wir haben natürlich, um diese Note nicht gar zu sehr anzuschwellen, nur die markantesten Stellen aus Geulincx und Malebranche hergesetzt. Aber schon aus dem Wenigen dürfte zweifellos hervorgehen, daß dasjenige, was die Stoiker συγκατάθεσις (Seneca adsensus), die Ascharîja كسب nannten, bei den Occasionalisten consentiment heißt. Wenn diese Untersuchungen vielleicht streng genommen auch nicht in den Rahmen der stoischen Erkentnistheorie gehören, so dürften sie doch ein erwünschter Beitrag sein zur Geschichte des Stoizismus insbesondere und zur Geschichte der Philosophie überhaupt. Inwieweit die Stoa unmittelbar auf die Ascharîja und die Occasionalisten — auf die letzteren könnte Seneca sehr wohl influiert haben — eingewirkt hat, bildet den Gegenstand einer besonderen Untersuchung, die ich demnächst in dem von mir in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Eduard Zeller herausgegebenen Archiv für Geschichte der Philosophie veröffentlichen werde.

der Welt alles mit unausweichlicher Notwendigkeit vollzieht und demzufolge auch wir von den Außendingen zuweilen gegen unsern Willen affiziert werden, so können wir auch auf dem Erkenntniswege nichts weiter thun, als den sich aufdrängenden Vorstellungen unsern Beifall zu spenden oder zu entziehen. Wie ferner der stoische Weise sich dadurch mit dem fatum abfindet, daß er zu gelegener Zeit den Schickungen desselben seine Zustimmung erteilt[385]), so soll er auch den richtigen Vorstellungen seinen Beifall verleihen.[386]) Die συγκατάθεσις ist demnach das Bindeglied zwischen den Begriffen des Erkennens und Wollens. Wie wir nur wollen

[385]) Cic. Tusc. quaest. IV, 6, 12: Nihil sane potest cogi vir sapiens, cum est rationi obtinendae locus; cum vero a natura cogit, ratio quoque a natura data cogitur. Und weil nur der Weise eine richtige συγκατάθεσις besitzt (s. weiter Note 405 ff.), deshalb hat auch nur der Weise die freie Wahl, Cic. l. c., wo auch die Willensfreiheit definiert wird: voluntas est, quae quid cum *ratione* desiderat. Etwas drastisch drückt Chrysipp den Gedanken aus, daß der Weise den Beschlüssen des Fatum willig folgen soll: Wie der Fuß auch dann zuweilen durch den Morast waten würde, selbst wenn er Verstand hätte, so folgt der Weise auch immer widerstandslos dem Fatum freudig, Epikt. diss. II, 6, 9: αὐτὸς γὰρ ὁ θεὸς τοιούτων ἐκλεκτικὸν ἐποίησεν· εἰ δέ γε ᾔδειν, ὅτι νοσεῖν μοι καθείμαρται νῦν καὶ ὥρμων ἂν ἐπ' αὐτό· καὶ γὰρ ὁ πούς, εἰ φρένας εἶχεν, ὥρμα ἂν ἐπὶ τὸ πηλοῦσθαι. Über die Versuche Chrysipps, die Möglichkeit der Willensfreiheit bei strengster Aufrechterhaltung des fatum nachzuweisen, vgl. noch Cic. de fato 17, 39; 18, 41 und fragm. libri de fato p. 239 Klotz; Aul. Gell. Noct. Att. VI, 2. Ähnliche Versuche späterer Stoiker finden sich bei Sen. ep. 70 und 82, besonders 92, 2. Der Weise unterordnet sich dem Weltgesetz ebenso, wie der Bürger den Staatsgesetzen, Epikt. diss. I, 12: τὴν αὐτοῦ γνώμην ὑποτέταχε τῷ διοικοῦντι τὰ ὅλα· καθάπερ οἱ ἀγαθοὶ πολῖται τῷ νόμῳ τῆς πόλεως. Wenn Dion z. B. schreiben will, kann er dies willkürlich thun? Doch wohl nicht! Er muß sich vielmehr an die Lettern halten, die ihm vorgeschrieben sind; so besteht auch unsere Freiheit vornehmlich darin, alles zu wollen, wie es nun einmal der Lauf der Natur mit sich bringt, diss. I, 17, 26 und 20, 12; II, 2, 23. Darum kann nichts anderes unseren Willen bezwingen, als wir selbst: προαίρεσιν δὲ οὐδὲν ἄλλο νικῆσαι δύναται, πλὴν αὐτὴ ἑαυτήν, diss. I, 29, 12; III, 19, 2; IV, 1, 1.

[386]) Vgl. oben Note 342 ff.

können, indem wir dem Lauf des Schicksals zustimmen, so können wir auch nur erkennen, indem wir den sich zuweilen wider unsern Willen aufdrängenden Eindrücken unsern Beifall zollen oder entziehen. Daher kommt es, daß die Stoiker dem Begriff des Urteils noch die Schattierung des Beifalls angefügt haben, weil unser Urteil lediglich durch unsern Beifall bedingt ist. Es ist dies wieder durch Aktion und Reaktion zu erklären, wie wir dies bereits des Öfteren betont haben. Die φαντασία tritt in Aktion, indem sie unsern Beifall herausfordert; wir aber inaugurieren eine Reaktion, indem wir unsern vorläufigen Beifall zurückhalten und denselben nur dann erteilen, wenn die φαντασία eine intensive (καταληπτική) ist und daher das Merkmal der Wahrheit an sich trägt. Hier schimmert also wieder derselbe Gedanke durch, den wir bei der Willensfreiheit beobachtet haben. Wenn das Schicksal mit unabänderlicher Gewalt auf uns einstürmt, dann ergeben wir uns, indem wir seinem Lauf unsere Zustimmung erteilen (συγκατάθεσις) [387]); ebenso erteilen wir auf dem Erkenntnisgebiet unsern Beifall, wenn die Vorstellung mit mächtigem Tonus auf uns eindringt. Hier sieht man so recht die Doppelseite der συγκατάθεσις, die bald den Handlungen des Schicksals, bald unseren Erkenntnissen Beifall spendet. Die Wahrheit liegt somit nicht in unserer συγκατάθεσις allein, sondern vorzugsweise in der Energie der sinnlichen Vorstellungen d. h. in der Genauigkeit ihrer Abdrücke der Außendinge, so daß auch hier das sensualistische Prinzip der Stoa voll gewahrt bleibt.[388])

Noch ist ein Moment zu beachten, das bei der Besprechung der stoischen συγκατάθεσις die weitestgehende Berücksichtigung beanspruchen kann. Man hat bisher nämlich noch gar nicht darauf hingewiesen, daß die συγκατάθεσις der Stoa im bewußten Gegensatz zur ἐποχή der Skeptiker ausgebildet worden ist. Haben die Skeptiker auf die endgiltige Wahrheit verzichtet und das Wesen des Weisen in der Zurückhaltung seines Urteils (ἐποχή) gesehen, so tritt namentlich Chrysipp dieser unzulässigen

---

[387]) Vgl. oben Note 377. Besonders klar ist dieser Gedanke noch ausgesprochen Epikt. diss. III, 22, 42.

[388]) Dies richtet sich besonders gegen die Bemerkung Heinzes, zur Erkenntnislehre S. 23.

Verzichtleistung schroff entgegen[389]) und behauptet, diese ἐποχὴ sei nur in jenen Ausnahmefällen gerechtfertigt, wo wir der Erfahrung keine bessere Erkenntnis entgegensetzen können.[390]) In allen übrigen Fällen aber sollen wir ein eigenes Urteil bilden und dasselbe ungescheut verkünden. Nun ist es höchst beachtenswert, daß dieser hervorragendste Verteidiger und Vertreter der stoischen συγκαταθέσεις das Urteil (κρίσις) einen Affekt (πάθος) nennt — im Gegensatz zu Zeno.[391]) Hier leuchtet eben der Gedanke klar hervor, daß unser Urteil mit dem Affekt des Beifalls begleitet und vermischt ist. Vollends aber gelangt dieser Gedanke dort zum Durchbruch, wo von einer „συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὔσης“ d. h. von einem mit Affekt verknüpften Urteil die Rede ist.[392])

[389]) Vgl. Plut. St. rep. cap. 10; Sext. Emp. M. VII, 416: ἐφ' ὧν δὲ πλείω προσπίπτει, ἐπὶ τούτων συγκαταθήσεται (ὁ σοφὸς) τῇ ἑτέρᾳ ὡς ἀληθεῖ.

[390]) Wenn es sich beispielsweise um speziell fachwissenschaftliche Fragen handelt, denen der Weise fernsteht, soll der Weise in seinem Urteil eine zuwartende Stellung einnehmen, die sie ἡσυχάζειν nennen — im Gegensatz zur gänzlichen Enthaltung (ἐποχή). Demnach wollte Chrysipp selbst in zweifelhaften Fällen, wie etwa beim Sorites, keinen gänzlichen Verzicht fordern, sondern nur vorläufige Enthaltung (quiescere = ἡσυχάζειν bei Cic. Acad. II, 29, 93) empfehlen; vgl. außer den von Prantl, Gesch. d. Logik I, 489, Note 208 und 496, Note 222 angeführten Stellen noch Cic. Lucull. cap. 16 und 29; Plut. St. rep. cap. 29: περὶ τῶν ἐμπειρίας καὶ ἱστορίας δεομένων διακελευσάμενος τὴν ἡσυχίαν ἔχειν, ἂν μή τι κρεῖττον καὶ ἐναργέστερον ἔχωμεν λέγειν.

[391]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 367 K., 337 M.: ἐν μὲν δὴ τούτοις τοῖς ὅροις ὁρμὰς καὶ δόξας καὶ κρίσεις ὑπάρχειν οἴεται τὰ πάθη.

[392]) Porphyr. bei Stob. Ekl. I, 834: αἰσθητικὴ γὰρ φαντασία συγκατάθεσίς ἐστιν, ἡ αἴσθησις συγκαταθέσεως καθ' ὁρμὴν οὔσης, Cic. Acad. II, 34, 108: sensus ipsos assensus esse, quos *quoniam appetitio* consequatur. Epiktet sagt es ausdrücklich, daß jedes Urteil mit einem Affekt verknüpft ist, diss. I, 18: ἀρχὴ ... τοῦ συγκαταθέσθαι τὸ παθεῖν ὅτι ὑπάρχει, καὶ τοῦ ἀπανεῦσαι τὸ παθεῖν ὅτι οὐχ ὑπάρχει, καὶ τοῦ ἐπισχεῖν τὸ παθεῖν ὅτι ἄδηλόν ἐστιν. Freilich darf man hier πάθος nicht durch „Leiden“ wiedergeben. Das Wort πάθος hat in der Stoa vielmehr eine sehr elastische Bedeutung, da es nicht bloß das Leiden, sondern auch die Freuden ausdrücken kann. Ist doch das Lustgefühl (ἡδονή) ein πάθος (D. L. VII, 144, Philo leg. alleg. III, 88 p. 136 M.;

Ja, die vier Kardinalaffekte sind nichts weiter, als mehr oder weniger starke συγκαταθέσεις.[392]) Aus alledem ergiebt sich zur Evidenz, daß die συγκατάθεσις ein mit Beifall verknüpftes Urteil ist, und daß in diesem Beifall allein das subjektive Moment des Erkenntnisprozesses liegt. Jetzt erst können wir die zu Anfang unseres Kapitels aufgestellte Frage beantworten, warum die Stoiker für jenen Vorgang des Denkprozesses, den wir gemeiniglich Urteil nennen, nicht den üblichen Ausdruck κρίσις gewählt, sondern den fremden Terminus συγκατάθεσις neugebildet haben. Unser Urteil ist eben nach der Stoa nicht durchaus selbständig, da es durch die Energie des sinnlichen Eindrucks wesentlich beeinflußt, wenn nicht gar bedingt ist. Das subjektive Moment unseres Urteils liegt vielmehr nur in dem Affekt des Beifalls oder Mißfallens, den wir empfinden, wenn die Vorstellung an uns herantritt. Dieser Beifall ist nun Urteils- und Willenskraft zugleich. Durch diesen Affekt des Beifalls (συγκατάθεσις) bequemen wir uns ebensowohl den Schickungen des Verhängnisses an, wie wir uns dem Andrängen der Vorstellungen anpassen oder widersetzen. Eine ähn-

Suidas s. v. ἡδονή; Cic. de fin. II, 4; Stob. Ekl. II, 178 ff.), ebenso die Freude (χαρά); vgl. D. L. VII, 116; Cic. Tusc. quaest. IV, 6, 13, wo die Freude als Affekt bezeichnet wird; Suidas s. v. χαρά nennt sie ein λεῖον κίνημα, offenbar mit einem stoischen Terminus. Es dürfte wohl angebracht sein, hier daran zu erinnern, daß viele Stoiker πάθος als κίνησις ψυχῆς definieren (Zeno bei D. L. VII, 110; Galen de pl. Hipp. V, 394 K, 366 M.). Nun ist aber auch die συγκατάθεσις eine κίνησις ψυχῆς, daher ist es ganz begreiflich, daß sie als καθ' ὁρμὴν οὔσης dargestellt wird, da sie von dem Affekt des Beifalls begleitet ist.

[393]) Cic. Tusc. quaest. IV, 7, 15: Opinationem autem . . . volunt esse imbecillam *assensionem*: Stob. Ekl. II, 164: Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι; vgl. ibid. II, 168. Auch werden wir später sehen, daß die δόξα, die gleichfalls eine schwache συγκατάθεσις ist, πάθος genannt wird. Schon aus der Thatsache, daß die Stoa sämtliche Affekte Urteile (κρίσεις oder συγκαταθέσεις) genannt hat, ergiebt sich mit Evidenz, daß nach ihrer Anschauung die Urteile stets mit einem Affekt verknüpft sind. Daher mag es denn kommen, daß mit jedem Urteil der Affekt des Beifalls verbunden ist, weswegen die Stoa den doppelsinnigen Ausdruck συγκατάθεσις gewählt haben mag.

liche Zweideutigkeit, wie wir sie bei der κατάληψις beobachtet haben[394]), indem dieselbe halb ins Aktive, halb ins Passive hinüberspielt, wiederholt sich also auch bei dem spezifisch stoischen Terminus συγκατάθεσις, der die Willenskraft und die Urteilsfähigkeit durch seinen Doppelsinn andeuten sollte. Weil nun unser Urteil nach den Stoikern den sinnlichen Eindrücken nicht ganz objektiv gegenübersteht, sondern nur aus dem auf einem Affekte beruhenden Beifall hervorgeht, deshalb haben sie nicht das unzweideutige Wort κρίσις, sondern den doppelsinnigen Ausdruck συγκατάθεσις gewählt.

So geartet bezieht sich unser an die Stelle des Urteils tretender Beifall vorzugsweise nur auf empirische Thatsachen. Ohne Vorstellung giebt es auch keinen Beifall.[395]) Umgekehrt können wieder keine empirischen Thatsachen ohne diesen Beifall festgestellt werden[396]), da dieselben nur das Produkt unseres Beifalls sind.[397]) Es ist beachtenswert, daß Locke die συγκατάθεσις der Stoa, die bei ihm assentement (= assensus) heißt, in ähnlichem, wenn auch vielfach abweichenden Sinne angewendet hat.[398])

---

[394]) Vgl. oben Note 341.

[395]) D. L. VII, 49: ὁ περὶ συγκαταθέσεως λόγος ... οὐκ ἄνευ φαντασίας συνίσταται. Προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία. Die Reihenfolge φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή wird auch eingehalten Stob. Ekl. I, 876 und ibid. 878; Plut. pl. phil. IV, 21, u. ö.

[396]) D. L. VII, 51: τῶν δὲ αἰσθητικῶν (sc. φαντασιῶν) ἀπὸ ὑπαρχόντων μετὰ εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται; Cic. Acad. II, 12, 37: comprehendi multa et percipi sensibus, *quod fieri sine assensione non potest;* Stob. Ekl. I, 834 (citiert Note 392).

[397]) Sext. Math. VII, 151: κατάληψιν δέ, τὴν μεταξὺ τούτων, ἥ τίς ἐστι καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις; vgl. noch ibid. XI, 182.

[398]) Bei Locke spielt diese Zustimmung (assentiment) eine bedeutende Rolle. Er definiert dieselbe Buch IV, Kap. 15 § 3: La manière dont l'esprit reçoit ces sortes de propositions, est ce qu'on nomme croyance, *assentiment* ou opinion; ce qui consiste à recevoir une proposition pour véritable sur des preuves qui nous persuadent actuellement de la recevoir comme véritable, *sans* que nous ayions *une connaissance certaine* qu'elle le soit effectivement. Über die verschiedenen Grade von assentiment handelt Kap. 14 des 4. Buches. An einer Stelle spricht Locke davon, daß wir diese Zustimmung nur dann sofort erteilen, wenn die zu grunde liegende Vorstellung *évidente*

Natürlich galt den Stoikern dieser „Beifall“, wie alle übrigen Denkfunktionen, nur für eine Wandlungsform (ἑτεροίωσις) des ἡγεμονικόν.[399]) Auch hier spielt wieder der Tonus eine bedeutsame Rolle.[400]) Nur durch ihre εὐτονία vermag die Seele im richtigen Augenblick ihre Zustimmung zu erteilen, ja die Gesundheit, d. h. die gute Konstitution einer Seele beruht gerade auf ihren zutreffenden und im passenden Augenblick abgegebenen Urteilen.[401])

---

par elle-même ist. Auch bei den Stoikern tritt die συγκατάθεσις erst dann sofort ein, wenn die φαντασία eine καταληπτική ist; das καταληπτικὸν aber ist völlig gleichbedeutend mit einer *proposition évidente par elle même.* Vgl. Locke, essai Buch I, Kap. 1 § 18. p. 17 Coste: Le consentement qu'on donne *sans peine* à une proposition dès qu'on l'entend prononcer et qu'on en comprend les termes, est, sans doute, *une marque que cette proposition est évidente par elle-même.* Auch die Behauptung Chrysipps, daß Unwahrscheinlichkeiten uns bestimmen, unsere Zustimmung zurückzuhalten (ἡσυχάζειν Note 390) findet sich bei Locke, Buch IV, Kap. 20 § 15 p. 599 Coste: Je crois au contraire que dans d'autres cas *moins évidents* il est au *pouvoir* d'un homme raisonnable de *suspendre son assentiment.* Wir verzichten an dieser Stelle auf eine eingehende Beleuchtung dieser Berührungspunkte Lockesmit der Stoa, und bescheiden uns bei dieser Anregung, die unseres Erachtens einer fruchtbaren Ausbeutung fähig ist.

[399]) Sext. Math. VII, 237: καὶ γὰρ ἡ ὁρμὴ καὶ ἡ συγκατάθεσις καὶ ἡ κατάληψις ἑτεροιώσεις μέν εἰσι τοῦ ἡγεμονικοῦ; Chrysipp bei Galen de plac. Hipp. V, 329 K., 296 M.: ὁρῶμεν κατὰ τοῦτο τὸ μέρος καὶ συγκατατιθέμεθα τούτῳ καὶ εἰς τοῦτο συντείνει τὰ αἰσθητήρια πάντα.

[400]) Arr. Epikt. diss. II, 15, 19: Ἴσθι ὅτι ᾧ τόνῳ νῦν χρῇ πρὸς τὸ μὴ λαμβάνειν, οὐδὲν κωλύει σε ἀλόγως ποτὲ ῥέψαι πρὸς τὸ λαμβάνειν, καί πάλιν λέγειν ὅτι κέκρικα; die schwache Seele ist in ihren Urteilen unbestimmt; erst wenn der Tonus sie treibt, entscheidet sie sich, ibid.: ἀσθενὴς ψυχή, ὅπου μὲν κλίνῃ, ἄδηλον ἔχει· ὅταν δὲ καὶ τόνος προςῇ τῷ κλίματι τούτῳ καὶ τῇ φορᾷ, τότε γίνεται τὸ κακὸν ἀβοήθητον καὶ ἀθεράπευτον. Ravaisson a. a. O. S. 32 hat schon die Behauptung aufgestellt: consentement, c'est-à-dire action, contention, *tension* de l'âme, ohne freilich diese Behauptung durch Quellenangaben zu rechtfertigen. Die von uns angeführte Stelle aus Epiktet dürfte indes den vollgiltigen Beweis dafür erbringen, daß die συγκατάθεσις auf dem τόνος beruht.

[401]) Stob. Ekl. II, 110: τὴν τῆς ψυχῆς ὑγείαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων... ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ

Denn nicht immer sehen wir uns veranlaßt, ein Urteil zu fällen. Unwahrscheinlichkeiten z. B. bestimmen uns gewöhnlich unsere Zustimmung zu verweigern.[402]) Zwar neigt der Mensch von Natur dazu, den Wahrnehmungen sehr bald zuzustimmen, aber andererseits wohnt ihm auch das Streben nach Wahrheit inne, das ihn veranlaßt, die Wahrnehmungen erst sorgsam auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen.[403]) Und wer seine Zustimmung ohne genauere Überlegung und sorgsame Prüfung erteilt, verfällt in Irrtum.[404]) Das unterscheidende Merkmal der Weisen und Thoren liegt demnach in der richtigen Anwendung der συγκατάθεσις. Der Thor ist sehr schnell bereit, gleich dem ersten Eindruck zu folgen; der Weise hingegen legt sich zunächst eine Reserve auf, bis er diesen Eindruck behutsam und nach allen Seiten hin untersucht hat, dann erst giebt er seine Zustimmung, die nunmehr den Vorzug hat, fest und sicher zu sein.[405]) Freilich ist auch der

κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή; ibid. II, 13: die ἐπιστήμη wird definiert als ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεῖσθαι. Über die εὐτονία der Seele vgl. Galen de plac. Hipp. V, 403 K., 377 M. In diesem Sinne forderte auch die spätere Stoa noch ὑγιὲς ἡγεμονικόν, vgl. Epikt. diss. III, 5; Mark Aurel VIII, 26 und 43, X, 35. Der Tonus der Seele war eben eine solche Grundlehre der Stoa, daß sie sich selbst bei M. Aurel noch nicht ganz verflüchtigt hat. Denn sogar dieser mit alten Philosophemen und besonders mit Heraklit liebäugelnde Halbstoiker, der die Seele für eine rundgeglättete Kugel erklärte (VIII, 48; XI, 12; XII, 3), behauptet noch IX, 12: ψυχή... μήτε ἐκτείνηται ἐπί τι, μήτε ἔσω συντρέχῃ, μήτε συνιζάνῃ; ähnlich II, 12; VI, 13; VII, 56.

[402]) Sext. Math. VII, 243: ἀπίθανοι δὲ (φαντασίαι) . . . ἀποστρέφουσαι ἡμᾶς τῆς συγκαταθέσεως. Umgekehrt wieder zieht das Wahrscheinliche uns an, D. L. VII, 75: πιθανόν δέ ἐστιν ἀξίωμα, τὸ ἄγον εἰς συγκατάθεσιν, ähnlich wie bei Locke Note 398.

[403]) Clem. Alex. II, 384 ed. Sylb.: κἂν τις τἀληθὲς σκοπῇ, εὑρήσει τὸν ἄνθρωπον φύσει διαβεβλημένον μὲν πρὸς τὴν τοῦ ψεύδους συγκατάθεσιν· ἔχοντα δὲ ἀφορμὰς πρὸς πίστιν τ' ἀληθοῦς.

[404]) Plut. Stoic. rep. cap. 47: ὅτε τοὺς προστιθεμένους τῇ ἑτέρᾳ καὶ μὴ ἐπέχοντας, ἁμαρτάνειν λέγουσιν· ἂν μὲν ἀδήλοις εἴκωσι, προπίπτοντας· ἂν δὲ ψεύδεσι, διαψευδομένους· ἂν δὲ κοινῶς ἀκαταλήπτοις, δοξάζοντας.

[405]) Augustin de civ. dei IX, 4 (Nach Aul. Gellius): Hoc enim esse volunt in potestate, idque *interesse* censent inter animum *sapientis*

Weise nicht gegen momentane Täuschungen gefeit. Wenn ein unvorhergesehenes Unglück mit überwältigender Macht urplötzlich auf ihn einstürmt, dann ist auch er wohl für einen Augenblick verdutzt und fassungslos, so daß er dem ersten Eindruck gedankenlos seine συγκατάθεσις zu erteilen scheint. Allein gerade darin unterscheidet er sich vom Thoren, daß jener bei der in Übereilung einmal gegebenen συγκατάθεσις verharrt, während der Weise gar bald zur reiferen Einsicht gelangt und seine Zustimmung verifiziert, so daß er bei dem überwältigenden Schreck seine συγκατάθεσις eigentlich nur suspendiert hat, um sie nach wiedergewonnener Fassung wieder in richtiger Weise anzuwenden.[406]) Darum hat der Weise gegen eine solche verfrühte und unzeitige Zustimmung mehr Abneigung, als gegen alle

---

et *stulti*, quod stulti animus eiusdem passionibus cedit, atque *accomodat mentis assensum:* sapientis autem, quamvis eas necessitate patiatur, *retinet* tamen de his, quae appetere vel fugere rationaliter debet, veram et stabilem inconcussa mente sententiam.

[406]) Der sehr ausführliche, aber recht interessante Bericht des Aul. Gellius, den Augustin de civ. dei IX, 4 in etwas veränderter Fassung reproduziert, lautet Noct. Att. XIX, 1 so: Cum sonus aliquis formidabilis aut e coelo, aut ex ruina aut repentinus nescius periculi nuntius (unvorhergesehener Zwischenfall), vel quid aliud est eius modi factum; *sapientis quoque animum paulisper moveri* et *contrahi* et *pallescere* necesse est: non opinione alicuius mali praecepta, sed quibusdam motibus *ropidis* et *inconsultis*; officium mentis atque rationis *praevertentibus. Mox* tamen ille sapiens ibidem τὰς τοιαύτας φαντασίας, id est, visa isthaec animi sui terrifica *non approbat*: hoc est, οὐ συγκατατίθεται, οὐδὲ προσεπιδοξάζει, sed abiicit respuitque, nec ei metendum esse in his quidquam videtur. Atque hoc inter *insipientis sapientisque animum differre* dicunt, quod insipiens, qualia sibi esse *primo* animi sui *pulsu* visa sunt saeva et *aspera*, *talia* esse *vere* putat; et eadem incepta, tanquam si iure metuenda sint, sua quoque assensione approbat, καὶ προσεπιδυξάζει; hoc enim verbo Stoici, cum super ista re disserunt, utuntur. *Sapiens* autem, cum breviter et strictim colore atque vultu motus est, οὐ συγκατατίθεται, sed *statum vigoremque sententiae suae retinet*, quam de huiuscemodi visis semper habuit, ut de minime metuendis, sed fronte falsa et formidine inani territantibus. Wir haben den langen Bericht verbotenus hergesetzt, weil er das

sonstigen naturwidrigen Dinge.[407]) Besteht doch der wesentliche Vorzug der Dialektik, die der Weise namentlich zu kultivieren hat, hauptsächlich darin, daß sie uns die Kunst lehrt, dem Falschen unsere Zustimmung zu versagen.[408]) Ja, die Tugend selbst ist unmöglich, wenn man die Kunst nicht versteht, seine συγκατάθεσις im gehörigen Moment zutreffend anzuwenden.[409]) Jede wissenschaftliche Beweisführung hat die συγκατάθεσις zu ihrer unerläßlichen Unterlage.[410]) Darum verwarf schon Zeno das blosse Meinen (δόξα), das nur aus einer schwachen, vorzeitigen Zustimmung entspringt.[411]) Und wieder giebt der Tonus den Ausschlag. Die δόξα unterscheidet sich nur durch den Tonus von der συγκατάθεσις; denn die δόξα ist zwar eine schwache Zustimmung, aber doch immerhin eine Zustimmung.[412]) Der Stärke-

---

Wesen der συγκατάθεσις klar veranschaulicht. Dieser Bericht ist wohl ein Exzerpt aus dem fünften, verloren gegangenen Buch der Dissertationen Epiktets, was Salmasius in seinem Kommentar zu Epiktets Manuale p. 2 übersehen hat.

[407]) Cic. de fin. III, 5, 18: A falsa autem assensione magis nos alienatos esse, quam a ceteris rebus, quae sunt contra naturam, arbitrantur; Acad. II, 21, 67: *sapientem*, si *assensurus* esset, etiam opinaturum, *falsum* esse et Stoici dicunt ... posse enim eum falsa a veris et quae non possint percipi, ab iis, quae possint, distinguere.

[408]) Cic. de fin. III, 21, 72: Die Dialektik gipfelt darin, *ne cui falso assentiamur*, neve umquam captiosa probabilitate fallamur, eaque, quae de bonis et malis didicerimus, ut tenere tuerique possimus.

[409]) D. L. VII, 91: Καλοῦνται δ' ἀθεώρητοι (sc. ἀρεταί), ὅτι μὴ ἔχουσι συγκαταθέσεις, ἀλλ' ἐπιγίνονται καὶ περὶ φαύλους γίνονται.

[410]) Sext. Math. VIII, 397: ἔστι μὲν οὖν ἡ ἀπόδειξις ... καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις.

[411]) Lactant. de falsa sap. cap. 4: Recte igitur Zeno ac Stoici *opinationem* repudiarunt; die δόξα sei nur Sache der Thoren, komme aber nicht dem Weisen zu. Vgl. auch Augustin contra Academ. II, 11 und 14: Et cum ab eodem Zenone accepissent, *nihil esse turpius quam opinari*, confecerunt callidissime, ut nihil percipi posset et esset opinatio turpissima, *nihil umquam sapiens approbaret*. Zenos Definition der δόξα bringt Cic. Acad. I, 11: ex qua (sc. inscientia) existeret etiam *opinio* quae esset *imbecilla* et cum falso incognitoque communis; die δόξα gehört daher nicht zu den Tugenden (ibid.).

[412]) Sext. Math. VII, 151: δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκα-

grad ist also auch hier entscheidend für die Wahrheit. Ist der Beifall mit großem Tonus behaftet, dann heißt er συγκατάθεσις und trägt die Bürgschaft der Wahrheit in sich; ist er jedoch mit einem nur schwachen Tonusgrad ausgestattet, dann heißt er δόξα und verfällt dem Irrtum. Es giebt zwei Arten von δόξα; sie kann sich nämlich entweder auf etwas empirisch Gegebenes oder auch auf bloße Gedankendinge beziehen. In ersterem Fall, wenn sie nämlich einer akataleptischen Vorstellung beistimmt, heißt sie δόξα, in letzterem Falle d. h. wenn sie auf schwache Gründe hin vorschnell ihre Zustimmung zu irgend einem abstrakten Gedanken erteilt, heißt sie ἄγνοια.[413]) Keinerlei δόξα kommt nun dem Weisen zu.[414]) Denn das Merkzeichen des Weisen besteht eben darin, seine συγκατάθεσις stets richtig anzuwenden und dieselbe daher niemals etwas Falschem, sei es nun Erfahrungssätzen, sei es abstrakten Begriffen, zu erteilen.[415]) Nur Thoren stimmen ungeprüft gleich dem ersten Eindruck bei. Darum warnt Kleanthes mit allem Nachdruck vor den vagen

---

τάθεσιν; Stob. Ekl. II, 230 und 168: Ἐπὶ πάντων δὲ τῆς ψυχῆς παθῶν ἐπὶ δόξας αὐτὰ λέγουσιν εἶναι παραλαμβάνεσθαι τὴν δόξαν, ἀντὶ τῆς ἀσθενοῦς ὑπολήψεως; Cic. Tusc. quaest. IV, 7: Opinationem autem volunt esse *imbecillam assensionem* (so auch Cic. Acad. I, 11, citiert Note 411).

[412]) Stob. Ekl. II, 230: Διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτον συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ. Diese zwiefache Bedeutung der δόξα liegt besonders folgender Stelle ibid. zu Grunde: τὸν σοφὸν οὐδὲ τὸ παράπαν ἀκαταλήπτῳ τινὶ συγκατατίθεσθαι, διὰ τὸ μηδὲ δοξάζειν αὐτόν, μηδ' ἀγνοεῖν μηδέν. τὴν γὰρ ἄγνοιαν μεταπτωτὴν εἶναι, συγκατάθεσιν δὲ ἀσθενῆ; Plut. St. rep. cap. 47: ἂν δὲ κοινῶς ἀκαταλήπτοις δοξάζοντας.

[414]) Sext. Math. VII, 151: τὴν δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις; Stob. II, 230 u. ö. μὴ δοξάζειν τὸν σοφόν; ebenso D. L. VII, 121; Aul. Gell. Not. Att. XIX, 2; Augustin de civ. dei IX, 4; Lact. III, de falsa sap. cap. 4; Cic. Acad. I, 19, 38; II, 20, 66; Plut. St. rep. cap. 11 u. ö.

[415]) D. L. VII, 121: Ἔτι τε μὴ δοξάσειν τὸν σοφόν, τουτέστι ψευδεῖ μὴ συγκαταθήσεσθαι μηδενί; Sext. M. VII, 44: ψεύσεται δὲ οὐδέποτε, διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὴν γνώμην ψευδεῖ συγκατατιθεμένην; ebenso Stob. Ekl. II, 230 ff.

Vorstellungen der großen Menge (πολλῶν δόξα), weil die breite Masse der Gedankenlosen jeder Vorstellung ohne Weiteres zustimmt.[416]) Die Ungebildeten, sagt er an anderer Stelle, unterscheiden sich nur durch ihre Gestalt vom Tier[417]), wohl weil sie gleich diesem urteilslos und gleichsam instinktartig handeln. Auch bei dem milderen Chrysipp kommt der Thor nicht viel glimpflicher weg, wenn der schreibselige Autor die Behauptung aufstellt, der Unweise wisse überhaupt nichts.[418]) Der Weise allein handle nach den Grundsätzen der Wissenschaft, der Unweise hingegen bloß aus Unwissenheit.[419]) Denn der Weise wird niemals handeln, ohne vorerst sorgsam zu prüfen und danach seine συγκατάθεσις einzurichten. Hat er aber einer Vorstellung zugestimmt, dann drängt es ihn mit unwiderstehlicher Gewalt, seinen Willen in die That umzusetzen.[420]) Man sieht hier deutlich, wie namentlich Chrysipp Urteil und Willen nahe aneinander gerückt hat. Aus der Erkenntnis eines Dinges soll gleich das Streben danach folgen. Hier berühren sich eben die beiden Bedeutungen der συγκατάθεσις, die des Urteils und des Willens, aufs Innigste, da der Wille geradezu in Kausalnexus mit dem Urteil gebracht wird. Es gewinnt nun an Bedeutung, daß gerade Chrysipp es war, der das Urteil (κρίσις), wie die δόξα einen Affekt (πάθος) nannte.[421]) In der συγκατάθεσις eben verschlingen sich die

---

[416]) Vgl. Clem. Alex. Strom. V, p. 554: die πολλῶν δόξα sei ἄκριτος und ἀναιδής; ein richtiges Urteil besitze nur das kleine Häuflein der wahrhaft Weisen, vgl. Krische, Forschungen S. 422.

[417]) Stob. floril. I, 135 ed. Gaisf: τοὺς ἀπαιδεύτους μόνῃ τῇ μορφῇ τῶν θηρίων διαφέρειν; ebenso Append. c. Cod. Flor. bei Gaisf. ibid. IV, 40; Procul in Alcibiad. I, 287.

[418]) Sext. M. VIII, 434: πάντα ἀγνοεῖν τὸν φαῦλον.

[419]) Galen de plac. Hipp. V, 596 K. 592 M.: καλῶς γὰρ ἅπαντα γινωσκόντιων τε καὶ πραττόντων ἡμῶν ἂν ὁ βίος διοικοῖτο κατὰ ἐπιστήμην, κακῶς δὲ καὶ ψευδῶς γινωσκόντων τε καὶ πραττόντων κατὰ ἄγνοιαν, ὡς αὐτὸς ὁ Χρύσιππος βούλεται.

[420]) Plut. St. rep. cap. 47: μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾶν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας, οἰκείας φαντασίας γενομένης, εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους.

[421]) Galen de plac. Hipp. V, 367 K., 337 M.

Fäden der κρίσις und des τὸ ἐφ' ἡμῖν, sofern wir mit demselben Beifall den Vorstellungen zustimmen und sie zu Erkenntnissen erheben, mit dem wir nachher die Verwirklichung d. h. das Indiethatumsetzen dieser Erkenntnisse erstreben.

In denselben Geleisen bewegt sich auch noch die jüngere Stoa. Bei Seneca ist die συγκατάθεσις gleichfalls ein Affekt und gilt ebenso vom Urteil wie vom Willen.[422]) Er veranschaulicht dieses Verhältnis folgendermaßen: Die richtige Handlung resultiert nur aus dem richtigen Willen; dieser aber ist durch den Zustand (habitus = ἕξις) der Seele bedingt, welcher sich wieder aus den festen und sicheren Urteilen zusammensetzt.[423]) Denn kein Vernunftwesen handelt, ohne daß es von irgend einer Vorstellung einen Anreiz empfangen hätte. Aus diesem Anreiz entspringt bei uns das Verlangen (impetus) nach dem Besitz des vorgestellten Dinges. Jetzt tritt unser Beifall hinzu und bestärkt dieses Verlangen (oder er hemmt es).[424]) Durch folgendes Beispiel verdeutlicht Seneca die Definition der συγκατάθεσις: Wenn sich mir die Notwendigkeit ergiebt, spazieren zu gehen, dann werde ich dies nur dann thun, wenn zu dieser meiner Meinung mein Beifall hinzutritt.[425]) Man sieht hier deutlich, wie Urteilskraft und Willenskraft in einander übergehen und verfließen. Die Weisheit besteht nach Seneca im richtigen Urteilen und konsequenten Festhalten des einmal für wahr Erkannten.[426]) Daher

---

[422]) Sen. de ira II, 1: *nihil* iram *per se* audere, sed animo *adprobante* . . . non est eius impetus, qui sine voluntate nostra concitatur.

[423]) Sen. ep. 95, 57. Alle diese Thätigkeiten entfaltet die Seele durch die eigenartigen Strömungen ihres Pneumas, ep. 113, 9. Der Zustand der Seele ist demnach bedingt durch die jeweilige Strömungsart des ἡγεμονικόν, ep. 121, 10: Constitutio (= ἕξις) est, principale animi quodammodo se habens erga corpus.

[424]) Sen. ep. 113, 18: Omne rationale animal nihil agit, nisi primum *specie* alicuius rei irritatum est, *deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum.*

[425]) Sen. ibid.

[426]) Sen. ep. 20, 5: Quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle; vgl. noch ep. 117, 12.

hüte man sich vor der δόξα, die in einem Schwanken des Urteils besteht.[427]) Zielbewußt soll der Weise sein Handeln einrichten und jede täuschende Meinung meiden; denn die δόξα kommt dem Wahnsinn nahe.[428])

Epiktet hat sich besonders eingehend mit der συγκατάθεσις beschäftigt. Er unterscheidet drei Stufen der Erkenntnis: α) die sinnliche Wahrnehmung (αἰσθητικῶς), β) die abstrakte Reflexion (διανοητικῶς), γ) die Zustimmung (συγκαταθετικῶς).[429]) Die συγκατάθεσις selbst trennt er in weitere drei Stufen: α) der Vorsatz, sich des Objekts zu bemächtigen (πρόθεσις), β) die gespannte Aufmerksamkeit auf das Objekt (ἐπιβολή), γ) die nunmehr erst erfolgende συγκατάθεσις in engerem Sinne.[430]) Der positiven Zustimmung stehen zwei Arten von Negationen gegenüber: die Zurückhaltung des Urteils (ἔφεξις) und die völlige Verneinung (ἀπάνευσις).[431]) Und so hat denn unser Beifall zwischen dem Wahrscheinlichen und Unwahrscheinlichen zu entscheiden.[432]) Wir werden aber offenbar nur dann unsern Beifall zollen, wenn eine kataleptische Vorstellung vorliegt; letzeres zu beurteilen vermag man nicht aus Büchern zu erlernen, vielmehr gehört dazu ein eigener Instinkt[433])

---

[427]) Ep. 66, 6: animus . . non ex opinione, sed ex natura pretia rebus inponens; das Schwanken im Urteil wird von der δόξα hergeleitet ep. 95, 58.

[428]) Ep. 94, 17: insania publica . . . falsis opinionibus laborat; freilich citiert dies Seneca nur als einen Ausspruch Aristos.

[429]) Arr. Epict. diss. I, 14.

[430]) Diss. I, 21.

[431]) Diss. I, 14 und 18; II, 24. Im Gegensatz zur Verneinung (ἀπάνευσις) nennt er die συγκ. auch ἐπινεύειν.

[432]) Diss. III, 12, 14: Τρίτος, ὁ περὶ τὰ συγκαταθέσεις, ὁ πρὸς τὰ πιθανὰ καὶ ἑλκυστικά. Die συγκ. entsteht, weil wir uns zum Vernunftgemäßen hingezogen fühlen (diss. 1, 2, 4) und weil es uns scheint, daß die von uns wahrgenommenen Dinge wirklich existieren, diss. I, 28, I: τὸ φαίνεσθαι ὅτι ὑπάρχει (sc. αἴτιον τοῦ συγκατατίθεσθαι). Es liegt nun einmal in der Natur des Menschengeistes, dem Wahren zuzustimmen und sich vom Falschen abzuwenden, diss. I, 28: ἡ φύσις αὕτη ἐστὶ τῆς διανοίας, τοῖς μὲν ἀληθέσιν ἐπινεύειν, τοῖς δὲ ψευδέσι δυσαρεστεῖν, πρὸς δὲ τὰ ἄδηλα ἐπέχειν; ebenso III, 3, 2.

[433]) Diss. III, 8, 4: οὐδέποτε γὰρ ἄλλῳ συγκαταθησόμεθα, ἢ

oder Takt. Wer mit Vernunft und Maß urteilt, wird nur kataleptischen Vorstellungen, welche durch die Intensität ihres Auftretens das Kriterium der Wahrheit an sich tragen, zustimmen.[434]) Man wird daher gut thun, feste Urteile nur über Erfahrungsthatsachen abzugeben; denn wer weiß, ob wir überhaupt dazu fähig sind, transcendente Dinge mit apodiktischer Gewißheit zu beurteilen?[435]) Daher sei es weise, in Zweifelfällen sich seines Urteils zu begeben.[436]) Die Größe des Verstandes wird aber nicht nach Breite, Länge oder Höhe, sondern nach seinen richtigen Urteilen gemessen.[437]) Deshalb warnt Epiktet eindringlich vor der δόξα, die der Weise zu bewältigen und zu bezwingen hat.[438])

οὐ φαντασία καταληπτικὴ γίνεται; diss. IV, 4, 13: οἷον εἰ ἐπὶ τοῦ συγκαθετικοῦ τόπου, παρισταμένων φαντασιῶν, τῶν μὲν καταληπτῶν, τῶν δ' ἀκαταλήπτων, μὴ ταύτας διακρίνειν θέλοιμεν, ἀλλ' ἀναγινώσκειν τὰ περὶ καταλήψεως. Man muß sich daher bestreben, den richtigen Takt, wann man die συγκ. zu erteilen hat, sich zu eigen zu machen, fragm. 177: τέχνην δὲ ἔφη περὶ τὸ συγκατατίθεσθαι εὑρεῖν; denn der Weise darf in seinem Urteil nicht schwanken, sondern muß die συγκ. festbewußt abgeben, diss. III, 2, 2.

[434]) Enchirid. cap. 45: οὕτως οὐ συμβήσεταί σοι, ἄλλας μὲν φαντασίας καταληπτικὰς καταλαμβάνειν, ἄλλαις δὲ συγκατατίθεσθαι.

[435]) Fragm. 175 ed. Schweigh: τὰ δὲ ὑπὲρ ἡμᾶς ταῦτα χαίρειν ἐᾷν ἃ τυχὸν μὲν ἀκατάληπτά ἐστιν ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ· εἰ δὲ καὶ τὰ μάλιστα θῇ τις εἶναι καταληπτά, ἀλλ' οὖν τί ὄφελος καταληφθέντων;

[436]) Schon Epiktet empfiehlt die ἐποχή als das sicherste Mittel gegen den Irrtum; freilich geschieht dies bei ihm noch nicht in so entschiedener Weise, wie bei Mark Aurel (s. Note 448), da er ja die Theorie der συγκατάθεσις schärfer ausgebildet hat, als irgend ein anderer Stoiker. Aber auch er ist in bedenklichem Maße von dem Anhauch der Demut angeweht, den ja alle jüngeren Stoiker verraten, und durch welchen sie sich am entschiedensten den christlichen Schriftstellern ihrer Zeit annähern. Jedenfalls hat Epiktet die ἐποχή wärmer empfohlen, als es sich mit der Konsequenz eines eminenten Vertreters des συγκατάθεσις verträgt, vgl. diss. I, 7, 5; I, 4, 11; I, 14, 8; I, 18, 1; I, 28, 3 u. 5.

[437]) Diss. I, 12, 26. Der Verstand (λόγος) ist eine Vereinigung von Vorstellungen, Diss. I, 20, 5 λόγος σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν.

[438]) Stob. flor. V, 104 p. 172 Gaisf.: ἄμεινον τῇ ἀληθείᾳ συγχωρήσαντα τὴν δόξαν νικᾶν, ἢ τῇ δόξᾳ συγχωρήσαντα, πρὸς τῆς ἀληθείας

Im übrigen galt es auch Epiktet als ausgemachte Thatsache, daß unser Urteil mit einem Affekt verknüpft ist.[439]) Bei ihm war dies um so natürlicher, als er ja mit allem Nachdruck die Willensfreiheit in die συγκατάθεσις verlegt hat.[440]) Wenn es nach unserer bisherigen Darstellung noch irgendwie zweifelhaft bleiben konnte, daß nach der Stoa in der συγκατάθεσις Urteilskraft und Willenskraft zusammenfielen, so liefert dafür Epiktet den evidenten, kaum widerleglichen Beweis.[441])

Weit weniger gründlich verfährt Mark Aurel. Auch er warnt zwar davor, daß man dem ersten Eindruck blindlings folge (προσεπιδοξάζειν).[442]) Wir sollen vielmehr darauf achten, daß nur kataleptische Vorstellungen in die Vernunft gelangen.[443]) Allein er hat den stoischen Empirismus und Sensualismus fast völlig aufgegeben, wenn er das Merkzeichen der Wahrheit nicht in den Erfahrungsbegriffen, sondern in den abstrakten Vernunftschlüssen erblickt.[444]) Wenn er aber trotzdem die ἀπροπτωσία d. h. die

---

ἡττᾶσθαι und ibid. V, 106: ἡ ἀλήθεια παρ' αὐτῇ νικᾷ, ἡ δὲ δόξα παρὰ τοῖς ἔξω; ibid. I, 51 a p. 22 Gaisf.: μὴ οὕτω τὸ τῆς δόξης αἰσχύνου, ὡς τὸ ἐκ τῆς ἀληθείας ἀποφεύγει; ähnlich fragm. 6, 38, 40. Weitere Stellen über die δόξα vgl. Stob. Floril. III, 77 p. 109 Gaisf.; enchirid. cap. 5 und 20; diss. II, 9, 13; 19, 32; III, 42, 71; 26, 34.

[439]) Diss. I, 18: ἀρχὴ τοῦ συγκατατίθεσθαι τὸ παθεῖν ὅτι ὑπάρχει.

[440]) Diss. III, 22, 42: Τίς ὑμᾶς ἀναγκάσαι δύναται συγκαταθέσθαι τῷ ψευδεῖ φαινομένῳ; οὐδείς .... ἐνθάδ' οὖν ὁρᾶτε ὅτι ἐστί τι ἐν ὑμῖν ἐλεύθερον φύσει.

[441]) Vgl. oben Note 378 und vorige Note.

[442]) M. Aurel VIII, 49: Μηδὲν πλέον σαυτῷ λέγε, ὧν αἱ προηγούμεναι φαντασίαι ἀναγγέλλουσιν .... οὕτως οὖν μένε ἀεὶ ἐπὶ τῶν πρώτων φαντασιῶν, καὶ μηδὲν αὐτὸς ἔνδοθεν ἐπιλέγε, καὶ οὐδέν σοι γίγνεται; vgl. noch III, 7; V, 36; VIII, 40; VII, 64, wo er dies προσδοξάζειν nennt. Bei Epiktet heißt es diss. III, 8, 17 προσεπιδοξάζειν, wie bei Aul. Gell. N. Att. XIX, 1. Seneca ep. 78: levis dolor est, si nihil illi opinio adiecerit; vgl. Gatakers Kommentar zu Mark Aurel p. 316.

[443]) M. Aurel IV, 22: καὶ ἐπὶ πάσης φαντασίας σώζειν τὸ καταληπτικόν; VII, 54: καὶ τῇ οὔσῃ φαντασίᾳ ἐμφιλοτεχνεῖν, ἵνα μήτι ἀκατάληπτον παρεισρυῇ.

[444]) I, 8: πρὸς μηδὲν ἄλλο ἀποβλέπειν, μηδὲ ἐπ' ὀλίγον, ἢ πρὸς τὸν λόγον. Die Autarkie der Vernunft vertritt er ganz besonders IV, 40;

Kunst, wann man den Vorstellungen beipflichten soll, wiederholt empfiehlt[445]), so steht dem die Thatsache gegenüber, daß nach ihm die ganze Welt nur auf unserer Meinung und Einbildung beruht[446]), ja daß selbst die συγκατάθεσις nur eitle Selbsttäuschung ist.[447]) In diesen Wendungen läßt sich ein Anflug von Skepti-

---

V, 14; denn die höchste erreichbare Stufe ist für den Menschen, seiner Vernunft zu folgen, VI, 14: πρὸ ἁπάντων δὲ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν λογικῶς καὶ κοινωνικῶς ἔχουσαν. Was sich nach den Regeln der Vernunft richtet, unterliegt keinerlei Gefahr. VII, 53; X, 22; XII, 31.

[445]) Vgl. III, 9: αὕτη δὲ (sc. ἡ ὑπόληψις) ἐπαγγέλλεται ἀπροπτωσίαν; ebenso IV, 49; VII, 44 und 55; VIII, 7; IX, 6. Er rühmt sich I, 7, daß er den Schwätzern gegenüber seinen Beifall zu gelegener Zeit zurückgehalten hat: μηδὲ τοῖς περιλαλοῦσι ταχέως συγκατατίθεσθαι. Er fordert zuweilen geradezu auf, daß man seine συγκατ. in richtiger Weise und zu rechter Zeit anwenden soll, VIII, 51. Die ἀπροπτωσία hat übrigens auch Epiktet, diss. II, 8 und IV, 1 empfohlen. Das Wesen der ἀπροπτωσία definiert D. L. VII, 46: τήν τε ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή. Selbst dieser Zweifel, wann man seine Zustimmung zu erteilen, oder zu versagen hat, darf beim Weisen nicht auftauchen, Stob. Ekl. II, 234: οὐδ' ὑπονοεῖν φασι τὸν σοφόν, καὶ γὰρ τὴν ὑπόνοιαν ἀκατάληπτον εἶναι τῷ γένει συγκατάθεσιν. Die ἀπροπτωσία scheint demnach schon ein in der alten Stoa gebräuchlicher Terminus gewesen zu sein.

[446]) Vgl. II, 4 und 15: πᾶν ὑπόληψις; IV, 3: ὁ βίος ὑπόληψις; III, 9: ἐν ταύτῃ τὸ πᾶν. Wir werden nicht fehlgehen, diese skeptische Wendung auf seine Beziehungen zum Cynismus zurückzuführen, zumal er einmal selbst eingesteht (II, 15), er habe dies vom Cyniker Monimus gelernt.

[447]) Vgl. V, 10: πᾶσα ἡ ἡμετέρα συγκατάθεσις, μεταπτωτή oder παντάπασιν ἀκατάληπτα εἶναι (ibid.). Dieser Ausspruch entsprang derselben cynisch-skeptischen Anwandlung, aus der auch die in voriger Note angeführten Aussprüche hervorgeflossen sind. Im Übrigen lassen sich diese pessimistisch angehauchten Anschauungen sehr wohl aus dem Gemütszustand jenes den höchsten Idealen zustrebenden Herrschers erklären, wenn man bedenkt, wieviel bittere Enttäuschungen und trübe Erfahrungen er gemacht hat. Aus diesem Widerstreit seiner ideal angelegten Natur mit der rauhen Wirklichkeit lassen sich so manche Unebenheiten und unausgeglichene Widersprüche erklären, an denen seine philosophischen Ansichten so überreich sind.

zismus kaum verkennen. Und so klingt denn die Selbstgewißheit, welche die Stoa in den Beifall des Subjekts hineingelegt hatte, beim letzten Repräsentanten der Schule in einen nur lose verhüllten Zweifel aus. Die stoische συγκατάθεσις hat sich Jahrhunderte lang gegen die skeptische ἐποχή tapfer gewehrt und verteidigt; aber nach und nach verlor der Kampf an Schärfe und Bitterkeit. Schon Epiktet schwankte bedenklich zwischen ἐποχή und συγκατάθεσις[448]); der letzte Ausläufer der Stoa streckte endlich ganz die Waffen.

Kapitel V.

Die Vernunft (διάνοια).

Die höchste Thätigkeit der Denkseele ist die Vernunft (διάνοια); sie ist, wie wir früher bereits nachgewiesen haben[449]), das ἡγεμονικὸν κατ' ἐξοχήν. Während das ἡγεμονικὸν die Gesamtheit aller seelischen Thätigkeiten umfaßt und in sich schließt, bezeichnet die διάνοια jene überragende Hauptthätigkeit der Seele, durch welche sie sich namentlich über das tierische Denken erhebt. Die Vernunft überschaut gleichsam mit Feldherrnblick die Totalität der psychischen Prozesse und sie ist dadurch der eigentliche Träger des Denkvorgangs.[450]) Es giebt nur eine Art von Vernunft, so daß die mannigfachen Ausdrücke zur Bezeichnung der höchsten Denkfunktion (λόγος, νοῦς, φρόνησις, ἡγε-

[448]) Vgl. Epikt. diss. I, 7, 5; I, 14, 8; I, 18, 1; I, 28, 3 und besonders 4, 11. M. Aurel empfiehlt XI, 11 die ἐποχή ausdrücklich.

[449]) Vgl. oben Note 257 ff.

[450]) Der νοῦς, der mit der διάνοια identisch ist, gilt den Stoikern als ἰδίως ποιὸν der Seele, vgl. Simplic. in Arist. de an. III, 2 p. 428, ed. Hayduck (Akademie-Ausgabe) p. 217: εἴγε καὶ ἐπὶ τῶν συνθέτων τὸ ἀτόμωθὲν ὑπάρχει εἶδος, καθ' ὃ ἰδίως παρὰ τοῖς ἐκ τῆς Στοᾶς λέγεται ποιόν, ὃ καὶ ἀθρόως ἐπιγίνεται καὶ αὖ ἀπογίνεται καὶ τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ τῷ τοῦ συνθέτου βίῳ διαμένει, καίτοι τῶν μυρίων ἄλλων ἄλλοτε γιγνομένων τε καὶ φθειρομένων.

μονικόν, διάνοια) in Wirklichkeit nur Synonyma sind[451]), da sie sich sämtlich auf jenen achten und höchsten Seelenteil beziehen, der allen übrigen Seelenfunktionen die Direktive giebt.[452]) Diese hohe Sonderstellung der Vernunft erklärt sich sehr wohl aus ihrer Substanz; denn die Seele ist ja ein Ableger des göttlichen Urpneumas, das in der menschlichen Seele allein in seiner reinsten Ausgestaltung strömt und infolge dessen auch mit einem hohen Tonusgrad ausgestattet ist. Wie dieses Urpneuma sich bei seinem Weg nach unten (ὁδὸς κάτω) d. h. bei seiner Auflösung in die Welt stufenweise vergröbert, so — schließt die Stoa auf dem Wege des Mikrokosmus — gilt dies auch von dem reinen Pneuma der Menschenseele, daß es den Weg nach unten antritt und sich allmählich verdichtet. Wie im Universum das Urpneuma nur noch im Äther, dem ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, in seiner hehren Urkraft vorhanden ist, so ist auch beim Menschen, dieser Welt im Kleinen, nur im speziellen ἡγεμονικὸν oder der διάνοια das Pneuma in seiner höchsten Verfeinerung erhalten. Je näher die Denkoperationen der Vernunft stehen, desto vollkommener, je weiter sie sich von dieser entfernen, desto unvollkommener sind sie[453]), weil die Denkkraft nur in der Vernunft in unverdichteter Reinheit strömt; deshalb nennen die Stoiker auch nur die Vernunft das wahrhaft

---

[451]) Stob. I, 886: οἱ μὲν Στωικοὶ λέγουσιν, εἴς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις. Über die Synonyma der διάνοια vgl. Bd. I, 124, Note 230. Die Identität von ἡγεμονικὸν und διάνοια bezeugt Stob. Ekl. II, 116: καὶ μάλιστα τὸ ἡγεμονικὸν μέρος αὐτῆς, ὃ δὴ καλεῖται διάνοια. Hierher gehört auch die φρόνησις, die nach Stob. Ekl. II, 132 dem νοῦς entspricht. Die φρόνησις ist eine theoretische Tugend (D. L. VII, 90) und enthält die Wissenschaft vom Guten, Bösen und Mittleren (Stob. Ekl. II, 102; D. L. VII, 92; Sext. M. XI, 170).

[452]) D. L. VII, 110: der achte Seelenteil ist: τὸ διανοητικόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὴ ἡ διάνοια; vgl. noch Bd. I, 124 ff.

[453]) Stob. Ekl. I, 896: κατὰ δ' αὖ τοὺς Στωικοὺς ἀτελέστερα ἀεὶ ἀπομερίζεται τὰ τοιαῦτα τῆς ζωῆς ἐνεργήματα, καὶ ὅσῳ ἂν ᾖ προιόντα προσωτέρω τῆς ἀλογίας, τόσῳ καὶ μᾶλλον ἐπὶ τὸ ἀτελέστερον ἀποφέρεται τὰ καταδέστερα τῶν πρεσβυτέρων; vgl. noch Bd. I, 95 ff.

Göttliche in uns[454]), da sich nur in ihr das Urbild der Gottheit klar und rein ausprägt. Denn in diesem pantheistischen System ist ja im letzten Grunde alles, auch das Nichtigste und Winzigste, gottentstammt und gottentströmt, und somit göttlich. Und doch legten sie das Epitheton der Göttlichkeit nur der menschlichen Vernunft bei, wohl weil alle übrigen Dinge in der Welt Vergröberungen des göttlichen Urwesens sind, während die menschliche Vernunft ein reiner und unverdichteter Ausfluß des Urpneumas und sohin thatsächlich etwas wahrhaft Göttliches ist. Erinnert man sich, daß das Urpneuma auch gleichzeitig die höchste Vernunftkraft repräsentiert[455]), dann wird man es ganz begreiflich und konsequent finden, daß wieder beim Menschen die διάνοια Träger der höchsten Vernunftkraft ist.

In dieser Gottverwandtschaft der menschlichen Vernunft finden wir auch gleich den Übergang zu jener idealistischen Seite der stoischen Erkenntnistheorie, die sich durch das ganze System zieht und die neben der entschieden empirischen Strömung unvermittelt einhergeht. Ursprünglich war der Empirismus in der Stoa vorherrschend. Deutliche Spuren dieser sensualistischen Tendenz finden sich darin, daß selbst die abstrahierende Vernunft in steten Rapport mit der sinnlichen Erfahrung gebracht wird. Durch das Bindeglied der συγκατάθεσις behauptet die Vernunft einen ständigen Verkehr mit der Sinnenwelt, denn die sinnlichen Vorstellungen laufen in die Vernunft als ihren letzten Zielpunkt ein.[456]) Steht einmal die empirische Thatsache fest (κατάληψις),

---

[454]) Die Stoiker nannten den Menschen: ζῷον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, Sext. Pyrrh. II, 26, adv. Math. VII, 269; Stob. Ekl. II, 132; Cic. de leg. I, 7 und de off. I, 4, 11. Der Verstand ist das wahrhaft Göttliche im Menschen, Cic. de leg. I, 7: nihil est ratione melius, *eaque et in homine et in deo prima hominis cum deo rationis societas*, Epiph. adv. haer. III, 36 (von Zeno): ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν; vgl. noch Bd. I, 96, Note 169.

[455]) Vgl. Philodem de piet. p. 82 Gomp.: τὸν κόσμον ζῷον εἶναι καὶ λογικὸν καὶ φρονοῦν καὶ θεόν.

[456]) D. L. VII, 49: Προηγεῖται γὰρ ἡ φαντασία, εἶθ' ἡ διάνοια, ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ. Die

dann bildet die Vernunft aus den vereinzelten Thatsachen empirische Begriffe entweder durch Vergleichung und Zusammensetzung von Wahrnehmungen, oder durch Analogie, Umstellung und Entgegensetzung, oder endlich durch Übergang und Beraubung.[457]) Ohne die sinnliche Erfahrung könnte der Verstand natürlich auch keine Begriffe haben. Erhält doch die Vernunft ihre Vervollkommnung und Ausbildung erst im 14. Lebensjahr des Menschen, wohl weil sich vorerst ein gewisser Stamm von sinnlichen Vorstellungen angesammelt haben muß, bevor die Vernunft in ihre eigentliche Hauptthätigkeit der empirischen Begriffsbildung eintreten kann. Nach Zeno sollen die eigentlichen Erkenntnisse sich erst aus der sinnlichen Erfahrung zusammensetzen.[458]) Den abstrakten Begriffen haben sie, wie wir später

---

φαντασία kann nur mit der Vernunft in Verbindung treten, Sext. M. VII, 232: ἐπείπερ οὐδὲ περὶ τῷ τυχόντι μέρει τῆς ψυχῆς γίνεσθαι ταύτην, ἀλλὰ περὶ τῇ διανοίᾳ καὶ τῷ ἡγεμονικῷ.

[457]) D. L. VII, 52: ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μέν, ὡς λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων· λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ τοὺς θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους. Man achte darauf, wie hier die κατάληψις offenbar als einzelne empirische Thatsache erscheint, während dem λόγος, der ja mit der διάνοια gleichbedeutend, die Begriffsbildung vindiziert wird. Diogenes fährt fort: τῶν γὰρ νοουμένων τὰ μὲν κατὰ περίπτωσιν ἐνοήθη, τὰ δὲ καθ' ὁμοιότητα, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, τὰ δὲ κατὰ μετάθεσιν, τὰ δὲ κατὰ σύνθεσιν, τὰ δὲ κατ' ἐναντίωσιν. Darauf folgt je ein Beispiel von diesen Arten der Begriffsbildung, dann schließt Diogenes: νοεῖται δὲ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος· φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν· καὶ κατὰ στέρησιν, οἷον ἄχειρ. Dieser umfassende Bericht wird von anderen Quellen teils bestätigt, teils ergänzt, vgl. Cic. de fin. III, 10, 33: Cumque rerum notiones in animis fiant, si aut *usu* aliquid cognitum sit, aut conjunctione, aut similitudine, aut collatione rationis: hoc quarto, quod extremum posui, boni notitia facta est; vgl. noch Cic. Acad. I, 11, 42; Sext. M. III, 40 und IX, 393 f.: die Gedanken entstehen entweder κατὰ περίπτωσιν ἀληθῆ (ähnlich κατ' ἐμπέλασιν τῶν ἐναργῶν IX, 393), oder κατὰ τὴν τῶν ἀπὸ τῶν ἐναργῶν μετάβασιν; vgl. Brandis, Gr.-röm. Phil. III, 87; Zeller III[3], 74.

[458]) Cic. Acad. I, 11: unde (aus der φαντ. καταλ.) *postea* notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non principia solum, sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae reperiuntur.

sehen werden, eine reale Existenz abgesprochen. Und die ἔννοιαι, die in der Stoa eine so bedeutsame Rolle spielten, daß Plutarch gegen diese stoische Lehre eigens ein Buch geschrieben hat, sind nichts weiter, als empirische Begriffe, wie wir gleichfalls später sehen werden. Dies Alles zusammengehalten, muß man zu dem Schluß gelangen, daß der Empirismus der leitende Gesichtspunkt war, von welchem aus die Stoa in die Erkenntnistheorie eingetreten ist. Der ursprüngliche Ausgangspunkt Zenos war unzweifelhaft ein ausgeprägt sensualistischer und nominalistischer, was sich aus seiner cynischen Abkunft ausreichend erklärt. Daher nahm auch die Schule zu Anfang einen gewaltigen Anlauf zum entschiedenen Empirismus und erhielt so jene sensualistische Färbung, die ihr auch in den späteren Wandlungen und Umgestaltungen noch deutlich und unverkennbar anhaften.

Ein schwerwiegendes Bedenken jedoch, das schon Zeno aufgestiegen war, verhinderte die Stoa am starren Festhalten und konsequenten Behaupten des reinen Empirismus. Da es Allen feststand, daß die menschliche Seele ein Absenker der Gottheit ist, die wieder ihrerseits die höchste Vernunftkraft repräsentiert, so war es nur natürlich, daß die Denkseele als Vernunftsubstanz ein Bewußtsein ihres Ursprungs und ihrer göttlichen Abkunft haben müsse. Und so war denn auch schon Zeno gewillt, der Seele ein gewisses natürliches Ahnen der Gottheit d. h. ihres Gestalters zuzugestehen.[459]) Wie soll dies aber bei einem reinen Empirismus möglich sein? Die vereinzelte sinnliche Erfahrung zeigt uns niemals die Gottheit als solche, sondern im günstigsten Fall einzelne Handlungen, aus denen man ableiten kann, daß es ein weltbeherrschendes Wesen giebt. Ebensowenig zeigt uns die vereinzelte sinnliche Wahrnehmung das Dasein einer Vorsehung als solcher, sondern allenfalls einzelne Handlungen, aus denen sich erschließen läßt, daß es keinen Zufall giebt[460]), daß Alles in

---

[459]) Nach Cic. de nat. deor. II, 17 soll Zeno behauptet haben, daß wir von Gott eine *certa animi notio* besitzen.

[460]) Die τύχη nennen die Stoiker nach Plut. plac. phil. I, 30: ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ; ebenso Stob. Ekl. I cap. 6; Ps. Gal. h. ph. XIX, 263; Simplic. in Arist. Phys. II, 4, 5 p. 333 ed. Diels

der Welt durch einen ewigen Kausalzusammenhang unentrinnbar mit einander verknüpft ist. Die unmittelbare Erfahrung zeigt uns also weder Gott, noch die Vorsehung. Und doch steht und fällt mit diesen beiden Begriffen das ganze Gebäude der stoischen Philosophie! Die Ethik vor Allem, die den Stoikern als praktischen Philosophen doch immer als letztes Ziel vorschwebte, war ohne die Begriffe: Gott und Vorsehung nicht aufrechtzuhalten. Da uns aber die Sinne absolut kein Bild der Gottheit oder der Vorsehung übermitteln, so muß es etwas in uns geben, das auch ohne Vermittlung der Sinne zu jenen Begriffen gelangen kann, und das ist die gottentstammte Vernunft[461]), die vermöge ihrer Herkunft sich sehr wohl dazu qualifiziert, das ihr Stammverwandte unmittelbar zu erkennen. Und so wird denn das Dasein Gottes, sowie der Vorsehungsbegriff von der Vernunft erschlossen.[462]) Aber selbst hier fehlt das empirische Moment durchaus nicht; es spielt vielmehr ganz wesentlich in diese abstrakte Erschließung der Gottheit hinüber, wenn sie die Behauptung aufstellen, daß wir **zunächst** durch die Betrachtung der Schönheit und Zweckmäßigkeit des Weltganzen zur Erkenntnis der Gottheit gelangen.[463])

(Akademie-Ausgabe): τί δέ ἐστιν οὐκ ἔχουσι λέγειν ἄδηλον αὐτὴν ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ νομίζοντες ὡς θεῖόν τι οὖσαν καὶ δαιμόνιον καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἀνθρωπίνην γνῶσιν ὑπερβαῖνον. Gerade gegen die Zufallslehre Epikurs richtete die Stoa ihre spitzen Pfeile der Polemik, vgl. Plut. St. rep. cap. 32; Quinctil. V, 7, 35, besonders Hierokl. bei Aul. Gell. N. Att. IX, 5, 8 und Chrys. ibid. VI, 1. Chrysipp scheint übrigens in dieser Fehde gegen die Epikureer sich hervorgethan zu haben, vgl. St. rep. cap. 23.

[461]) Sext. Pyrrh. II, 70: δι' ἑαυτῆς ἐπιβάλλει τοῖς ἐκτὸς καὶ φαντασιοῦται ἡ διάνοια.

[462]) D. L. VII, 52 (citiert Note 457): λόγῳ ... τὸ τοὺς θεοὺς εἶναι καὶ προνοεῖν τούτους; vgl. noch Olympiodor Phil. Schol. in Plat. Phaedr. p. 28 ed. Fincke: διὸ καὶ ὁ φιλόσοφος χορός, ὁ τῶν Στωικῶν, κατὰ φαντασίαν διὰ τὸ ἐνεργεῖν σῶμα τὸν θεὸν ὑπέλαβον· αὕτη γὰρ τοῖς ἀσωμάτοις σώματα περιτίθησι.

[463]) Plut. pl. phil. I, 6 (Aet. Diels 293): ἔσχον δὲ ἔννοιαν τούτου **πρῶτον** μὲν ἀπὸ τοῦ **κάλλους** τῶν ἐμφαινομένων προσλαμβάνοντες· οὐδὲν γὰρ τῶν καλῶν εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχε γίνεται, ἀλλὰ μετά τινος τέχνης δημιουρ-

Gott und Fatum sind den Stoikern aber identisch[464]), sodaß also auch die Vorsehung durch die Vernunft anläßlich der sinnlichen Betrachtung der Weltordnung abstrahiert wird. Und so sahen sich denn die Stoiker schon durch ihre ethischen und metaphysischen Grundforderungen genötigt, über den bloßen Empirismus hinauszugehen und in der διάνοια, die ihrem ganzen Wesen nach abstrahierende Vernunft ist, da sie durch Analogie, Ähnlichkeit, Umstellung etc. erst allgemeine empirische Begriffe bilden soll, eine Doppelthätigkeit anzunehmen.

γούσης. καλὸς δὲ ὁ κόσμος; ebenso Theod. Gr. aff. cur. IV, 12; Ps. Gal. h. p. p. 352 K. Es ist der teleologische Gottesbeweis, der den Stoikern um so näher lag, als sie mit Eifer für das Zweckvolle des Weltganzen eintraten, vgl. Stob. Ekl. I, 444: κόσμον δ' εἶναι . . . τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα, καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Weil aber nur der Mensch den Zweckbegriff erkennt, darum kann auch nur er zur Erkenntnis der Gottheit gelangen, Cic. de leg. I, 8: nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam dei. Gelangt der Mensch auf dem Wege der metaphysischen Spekulation zum Gottesbegriff, so ist dies eine Wendung seiner Seele zur Weisheit, Clem. Alex. Strom. III, p. 485: τὴν δὲ μεταστροφὴν τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα, οἱ μὲν Στωϊκοὶ ἐκ μεταβολῆς φασι γένεσθαι, μεταβαλλούσης τῆς ψυχῆς εἰς σοφίαν; vgl. endlich Justin Martyr. Apolog. II, cap. 7, p. 300 Otto: καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν διά τε τῶν μερῶν καὶ διὰ τοῦ ὅλου ἐν πάσῃ κακίᾳ γινόμενον.

464) Vgl. Cornut. de nat. deor. cap. 18, p. 96 ed. Villoison (dazu Villoisons Kommentar p. 443 ff.); Tzetzes in Hesiod. op. p. 9: Ζεὺς σημαίνει . . . τὴν εἱμαρμένην κατὰ τοὺς Στωικούς; vgl. noch Plut. de aud. poet. p. 23; Lact. IV de vera sap. cap. 9: Zenon rerum naturae dispositionem atque opificem universitatis λόγον praedicat, quem et *fatum* et necessitatem rerum et *deum* et animum Iovis nuncupat; vgl. Tertull. Apolog. cap. 21; Procl. in Hesiod. op. v. 105; Theodor. Gr. aff. cur. VI, 14, p. 851 Schulze; Minut. felix, Octav. cap. 19; Cic. de nat. deor. II, 22; Plut. pl. phil. I, 28 = Stob. I, cap. 5 (Aet. Diels 323); Ps. Gal. h. ph. p. 262 K; Plut. comm. not. cap. 34; Euseb. pr. ev. VI, 8, besonders Chrysipp bei Cic. de nat. deor. I, 15: communemque rerum naturam [universam atque omnia continentem] tum *fatalem* vim ipsam et necessitatem rerum futurarum (*deum* dixit), ähnlich de nat. deor. III, 6 und de divin. I, 55; Aul. Gell. N. Att. VI, 2; Procul Schol. in Il. Θ, 69 Bekker; Chalcid. in Tim. cap. 144 Wrob.

Einerseits soll die Vernunft empirische Begriffe bilden, andererseits aber auch abstrakte, von der Erfahrung unabhängige Vorstellungen erzeugen. In dieser Doppelseite der διάνοια laufen also die Fäden der Erfahrung und Abstraktion zusammen.

Mußten also die Stoiker, um den Gottes- und Vorsehungsbegriff erkenntnistheoretisch zu retten, der διάνοια diese Doppelstellung anweisen und ihr auch die Bildung abstrakter Begriffe übertragen, so war in der Vernunft gleich ein Refugium für alle Abstrakta gefunden. In die διάνοια konnten nunmehr selbst die Begriffe des Unkörperlichen, wie das λεκτόν, das Leere, Raum und Zeit, eingereiht werden.[465]) Da nun die hier aufgezählten unkörperlichen Dinge in die Thätigkeitssphäre der διάνοια fallen, wie dies Diogenes ausdrücklich behauptet, so dürfte es hier am Platze sein, auf dieselben näher einzugehen.

Das spezifisch stoische λεκτόν, das in letzterer Zeit von den Fachforschern mannigfache Mißdeutungen erfahren hat, ist nichts weiter, als die vom Menschen gebildete und zu sprachlichem Ausdruck gebrachte Abstraktion. Seneca hat das Wesen des λεκτὸν am anschaulichsten entwickelt und am klarsten definiert: Es giebt körperliche Dinge, sagt er, wie diesen (bestimmten) Menschen oder dieses (bestimmte) Pferd. Beim Anblick dieser körperlichen Dinge entstehen in der Seele Bewegungen, die eine Aussage über jene Körper enthalten (d. h. Abstraktion). Diese Bewegungen haben etwas Eigentümliches und von den Körpern Gesondertes. Wenn ich beispielsweise Kato gehen sehe, so zeigt mir dies der Sinn und die Seele glaubt es. Das Wahrnehmungsobjekt, wie das Wahrnehmungssubjekt (die Seele) sind gleicherweise Körper. Wenn ich aber sage: Kato geht, so ist diese Aussage kein Körper mehr, sondern nur eine Abstraktion vom Körper, die man λεκτὸν nennt.[466]) Es ist daher ganz richtig, wenn

[465]) Sext. Math. X, 218: τῶν δὲ ἀσωμάτων τέσσαρα εἴδη καταριθμοῦνται, ὡς λεκτόν, καὶ κενόν, καὶ τόπον, καὶ χρόνον; ähnlich Sext. Pyrrh. II, 81 und III, 52, adv. Mathem. VII, 38, VIII, 11, X, 227; D. L. VII, 140; Stob. Ekl. I, 392.

[466]) Sen. ep. 117, 13: Sunt naturae corporum, tamquam hic homo est, hic equus; has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi

Ammonius berichtet, das λεκτὸν sei ein Mittleres zwischen Gedanken und Ding.[467]) Es ist dies eine entschieden nominalistische Auffassung, die dem scholastischen Konzeptualismus nahe verwandt ist. Daß die Stoa den λεκτὰ weder Körperlichkeit, noch reale Existenz zugeschrieben hat, ist sehr natürlich, denn beide Begriffe bedingen und fordern sich gegenseitig, da nach der Stoa alles Körperliche wirklich und alles Wirkliche körperlich ist.[468]) Nichtsdestoweniger spielt das λεκτὸν im stoischen System eine bemerkenswerte Rolle; auf ihm beruht die formale Logik.[469]) Die Beweisführung ist nach Epikur Sache der körperlichen Stimme, nach der Stoa Aufgabe des λεκτόν.[470]) Deswegen können denn auch nur λεκτά, aber nicht Körper gelehrt werden[471]), da ja zum Lehren die Beweisführung unerläßlich ist. Wenn es nun allgemein heißt, das λεκτὸν sei unkörperlich[472]), so ist dies nicht so zu verstehen, als sei der Gedanke an sich, oder das ausgesprochene Wort an sich unkörperlich. Denn der Gedanke als Bewegung der Seele ist Körper, wie die Seele selbst; ebenso ist das ge-

---

corporum. hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum tamquam video Catonem ambulantem. hoc *sensus ostendit*, *animus credidit*. corpus est, quod video, cuique et oculos intendi et animum. dico deinde: Cato ambulat. non corpus, inquit, est, quod *nunc* loquor, *sed enuntiativum quiddam* de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum (= λεκτόν).

[467]) Ammon. in Arist. de interpr. p. 100a: μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος; vgl. dazu Steinthal, Gesch. der Sprachw. S. 282; Prantl, Gesch. d. Log. I, 416.

[468]) Vgl. Bd. I, S. 16.

[469]) Vgl. Prantl a. a. O. 417; Zeller III³, 87.

[470]) Sext. M. VIII, 336: ἤτοι ἐκ φωνῆς συνέστηκεν ἡ ἀπόδειξις, ὡς τοῖς Ἐπικουρείοις εἴρηται· ἢ ἐξ ἀσωμάτων λεκτῶν, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς.

[471]) Sext. M. XI, 224: τὸ μὲν οὖν σῶμα οὐ διδάσκεται, καὶ μάλιστα ἀπὸ τῆς Στοᾶς· λεκτὰ γάρ ἐστι τὰ διδασκόμενα.

[472]) Vgl. Sext. Pyrrh. II, 8, 81, 104, III, 52, adv. Math. I, 28, 77, 155, VI, 54, VIII, 12, 69, 75, 79, 130, 336; D. L. VII, 57; Suidas s. v. λόγος. Schief dargestellt hat dies Philop. in Anal. pr. ed. Venedig 1536, cap. 60: τὰς δὲ φωνὰς λεκτά.

sprochene Wort, das die Luft bewegt, ein Körper.[473]) Aber der Inhalt des Wortes d. h. die durch das Wort bezeichnete Abstraktion ist unkörperlich.[474]) Das λεκτὸν kann daher ebensowohl Wahres, wie Falsches enthalten[475]), da es vollkommene und unvoll-

---

[473]) Vgl. Simpl. in Arist. Phys. 97a, und Aul. Gell. N. A. VI, 15; Sext. M. VI, 39 und Bd. I, S. 130, Note 247.

[474]) Vgl. Simpl. in Arist. Categ. 3a Bas. τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν, ὡς καὶ τοῖς Στωικοῖς ἔδοξε. Was wir unter νόημα zu verstehen haben, darüber belehrt uns Plut. pl. phil. IV, 11 (Aet. Diels 400): ἔστι δ' ἐννόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται, εἰληφὸς τοὔνομα παρὰ τοῦ νοῦ. Διόπερ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅσα προπίπτει, φαντάσματα μόνον ἐστίν· ὅσα δὲ ἡμῖν καὶ τοῖς θεοῖς, ταῦτα καὶ φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννοήματα κατ' εἶδος. Es ist demnach klar, daß die λεκτά, die auch ἐννοήματα sein sollen, Abstraktionen sind, die der Mensch gleich Gott bilden kann. Hier spielt wieder die Gottentstammtheit der Menschenseele eine gewisse Rolle. Weil wir durch unsere Seele Gott nahe verwandt sind, deshalb können wir auch allgemeine Begriffe, d. h. Abstraktionen bilden gleich Gott, dessen Urwesen ja die Denkkraft ist. Darum haben auch die allgem. Begriffe die Vernunft zu ihrer Basis, Sext. M. VIII, 70: λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον. λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι, ebenso D. L. VII, 63. Vollends beweiskräftig für unsere Behauptung, daß das λεκτὸν die Abstraktion sei, dürfte die stoische Unterscheidung der Wahrheit vom Wahren sein. Die Wahrheit ist ein bestimmter Zustand der Seele und somit körperlich, die Wahrheit hingegen eine Abstraktion und sohin unkörperlich, vgl. Sext. Math. VIII, 38: τὴν δ' ἀλήθειαν οἴονταί τινες, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῶν Στωικῶν, διαφέρειν τ' ἀληθοῦς κατὰ τρεῖς τρόπους, οὐσίᾳ τε καὶ συστάσει καὶ δυνάμει· οὐσίᾳ μὲν παρόσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχεν; ebenso Sext. Pyrrh. II, 81 und ähnlich Sen. ep. 117. Hier wird also offenbar der unmittelbare Eindruck, den die Seele von den Außendingen empfängt, für einen Körper, hingegen die daraus gezogene Abstraktion für etwas Unkörperliches d. h. also Wesenloses erklärt.

[475]) Sext. M. VIII, 70: ἠξίουν οἱ Στωικοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος; vgl. dazu Schol. ad Il. β, 349, p. 71 Bekker: ταῦτα δὲ παρὰ τοῖς Στωικοῖς λεκτὰ καλεῖται τὰ πρὸς τὴν σημασίαν δι' ἄλλων φερόμενα; vgl. noch Sext. M. VII, 244; Cic. Acad. II, 29 und

kommene λεκτὰ giebt.[476]) Es ist für den Empirismus der Stoa in hohem Grade bezeichnend, daß sie die Abstraktion für etwas Unkörperliches und somit für ein Nichtrealexistierendes erklärt hat.

Auch der leere Raum ist etwas Unkörperliches und somit pure Abstraktion. Die Stoa unterscheidet nämlich zwischen dem Weltganzen und dem Weltall: das Weltganze (τὸ ὅλον) ist das Universum, soweit es Gegenstand der sinnlichen Erscheinung ist, das Weltall hingegen (τὸ πᾶν) schließt auch den (hypothetisch angenommenen), unser Weltgebäude umspannenden leeren Raum ein.[477]) Im Weltganzen giebt es überhaupt nichts Leeres, folglich kann das Leere, da es in der Erscheinungswelt gar nicht vorhanden ist, auch nicht Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung, vielmehr nur reine Abstraktion sein. Was aber nicht unmittelbar von den Sinnen wahrgenommen werden kann, sondern erst durch den Verstand ohne Beihilfe der Sinne erschlossen werden muß, ist unkörperlich und entbehrt sohin der Realität.[478])

Den Raum (τόπος) definierten sie als den Ort, der von einem Körper eingenommen wird, oder als die Entfernung zwischen den Grenzen eines Körpers.[479]) Aus dieser Definition geht klar hervor,

---

30, Tusc. quaest. I, 7, 14: id ergo est pronuntiatum, quod est verum aut falsum; Varro de ling. lat. VI, p. 332 Speng.; vgl. zum Ganzen Prantl a. a. O. 438, Note 109.

[476]) Sext. l. c.: τῶν δὲ λεκτῶν τὰ μὲν ἐλλιπῆ καλοῦσι, τὰ δὲ αὐτοτελῆ; ebenso D. L. VII, 63; vgl. noch Philo, de agricult. p. 161; Ammonius περὶ ἑρμηνείας p. 1 (bei Fabricius zu Sextus p. 470 Note). Mit Recht bemerkt Zeller III[2], 88[1] gegen Prantl 438, daß die Stoiker nicht die Urteile in mangelhafte (ἐλλιπῆ) und vollständige (αὐτοτελῆ) eingeteilt haben, sondern nur die λεκτά, deren Begriff umfassender ist, als der der Urteile (ἀξιώματα).

[477]) Vgl. Bd. I, S. 17, Note 22.

[478]) D. L. VII, 51 ff.

[479]) Plut. pl. phil. I, 20 = Stob. Ekl. I, cap. 18 (Aet. Diels 317): διαφέρειν δὲ κενὸν τόπον χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον, wie ein halbgefülltes Faß, fügt Plutarch hinzu. Chrys. bei Stob. Ekl. I, cap. 19, p. 390: Τόπον δ' εἶναι τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος, ἢ τὸ οἷον κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος καὶ δι' ὅλου κατεχόμενον εἴτε

daß der Raum nichts Konkretes, sondern nur eine Abstraktion des Verstandes ist, was ja damit sehr wohl zusammenstimmt, daß sie auch den Raum für etwas Unkörperliches gehalten haben. Vollends aber erhellt die von ihnen behauptete Unwirklichkeit des Raumes aus ihrem Ausspruch, daß selbst Punkte, Linien und Flächen gar keine reale Existenz haben.[480])

In der Definition der Zeit, die gleichfalls unkörperlich sein soll, ging Chrysipp über Zeno hinaus. Nach Zeno sollte die Zeit die Ausdehnung der Bewegung schlechthin sein, während Chrysipp dies schärfer als die Ausdehnung der Bewegung der Welt gefaßt hat.[481]) Wieder andere Stoiker wollten die Zeit als die Ausdehnung (d. h. Intervall) der Natur des Alls definieren[482]),

---

ὑπό τινος . . . τὸν δὲ τόπον πεπερασμένον, διὰ τὸ μηδὲν σῶμα ἄπειρον εἶναι λέγεσθαι; Sext. M. X, 6: εἴπερ οὖν ἐστιν ἄνω καὶ κάτω καὶ εἰς τὰ δεξιὰ καὶ τὰ ἀριστερὰ καὶ πρόσω καὶ ὀπίσω, ἔστι τις τόπος; vgl. noch Sext. M. X, 3, 10 und 78, Pyrrh. III, 124 ff.; Simpl. in Categ. 91d.

[480]) Procl. in Eucl. 24, 4 (89, 15 Friedl.): οὐ δεῖ νομίζειν κατ' ἐπίνοιαν ψιλὴν ὑφεστάναι τὰ τοιαῦτα πέρατα, λέγω τῶν σωμάτων, ὥσπερ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὑπέλαβον. Daher kann man vom Raum, wie vom λεκτὸν nur in übertragener, abstrakter Bedeutung sprechen, D. L. VII, 52: νοεῖται δὲ κατὰ μετάβασίν τινα, ὡς τὰ λεκτὰ καὶ ὁ τόπος.

[481]) Vgl. Simpl. in Categ. 88ζ, Schol. Brandis p. 80, a, 6: τῶν δὲ Στωικῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως. Darin, daß die Zeit die Intervalle der Bewegung bezeichnen soll, kamen Alle überein, Stob. Ekl. I, 250: χρόνου οὐσίαν αὐτὴν τὴν κίνησιν. Aber die Zeit ist ein bloßer Verstandesbegriff und entbehrt als solcher der Realität, Sext. M. X, 218: ἐξ οὗ δῆλον γίνεται, ὅτι πρὸς τὸ ἀσώματον ὑπολαμβάνειν τὸν χρόνον, ἔτι καὶ καθ' αὑτό τι νοούμενον πρᾶγμα; ähnlich X, 234. Vgl. noch Simpl. in Phys. p. 165a; Philo, de aetern. mundi cap. 2, p. 220 Bernays. Die Auffassung Chrysipps findet sich ausführlich bei Stob. Ekl. I, 260: χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτε λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει, καὶ κατὰ μὲν χρόνον κινεῖσθαί τε ἕκαστα καὶ εἶναι; vgl. noch ibid. 250—58 passim und 390; Plut. comm. not. cap. 41 und 42: Ὡς γὰρ τοῦ ἐνεστῶτος χρόνου τὸ μὲν παρῳχῆσθαι, τὸ δὲ μέλλειν λέγουσιν, οὕτω τοῦ πραττομένου τὸ μὲν πεπρᾶχθαι, τὸ δὲ πραχθήσεσθαι.

[482]) Simplic. in Arist. Phys. (Arist. p. 218a) ed. Diels p. 700 (Akademie-Ausgabe): τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως,

worauf bisher nicht geachtet wurde. Diese Differenzen mögen darauf hinauslaufen, ob die Zeit mit der Welt entstanden ist, oder auch schon vor der Auflösung der Gottheit in die Welt vorhanden war, da sich noch Spuren dieser Streitfrage erhalten haben.[483]) Zeno, der die Zeit für die Intervalle der Bewegung überhaupt erklärt hatte, mag der Ansicht gewesen sein, daß die Zeit unentstanden sei, da die Bewegung schon im Urpneuma, also von aller Ewigkeit her existierte. Chrysipp hingegen, der die Zeit nur als die Intervalle der Bewegung im Kosmos definiert hatte, dürfte der Ansicht gehuldigt haben, daß die Zeit gleichzeitig mit dem Kosmos entstanden sei. Wie dem aber auch sei, so galt die Zeit den Stoikern keineswegs für etwas Reales, sondern nur für eine Abstraktion des Verstandes. Freilich haben sie, wie Steinthal richtig bemerkt[484]), der Zeit dennoch ein gewisses Sein zuerkannt;

ἢ ὥς τινες τῶν Στωικῶν ἔλεγον; Ps. Galen h. ph. p. 260: χρόνου οὐσίαν ἡλίου τὴν κίνησιν νομίζουσιν.

[483]) Stob. Ekl. I, 250 (Aet. Diels 318): οἱ πλείους ἀγένητον τὸν χρόνον; ebenso Plut. pl. phil. I, 21. Daher dürfte es wohl auch kommen, daß die Stoiker 'Αἰών etymologisch in ἀεὶ ὄν aufgelöst haben, vgl. Varro de ling. lat. IV, 3. Auch bei Seneca finden sich noch Spuren dieser Frage, wenn er ep. 88, 33 behauptet, man müsse bei einer Untersuchung des Begriffs Zeit zunächst fragen, ob sie an sich sei, oder ob etwas auch ohne Zeit sei. Ferner habe man sich zu fragen, ob die Zeit gleichzeitig mit unserer Welt entstanden, oder auch schon vor Entstehung derselben vorhanden gewesen sei. Die Zeit besteht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Sen. ep. 124, 17. Archedem nannte die Zeit das Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart, so daß es eigentlich gar keine Gegenwart giebt, Plut. comm. not. cap. 41: τὸ δὲ νῦν ὅλως μηδὲν εἶναι . . . ἐλάχιστον χρόνον μὴ ἀπολείπουσιν. Es war übrigens nur konsequent, daß sie keine geringste Zeitteilchen annahmen, da sie ja auch in der Körperwelt kein Unteilbares (ἄτομον) zugegeben haben.

[484]) Vgl. Steinthal, Gesch. der Sprachw. etc. S. 301, wo nachgewiesen wird, daß die Zeit nach den Stoikern nicht bloß accidentielles Sein, sondern auch etwas an sich Seiendes bedeutet. Wenn man bedenkt, daß die Zeit als Gradmesser der Bewegung bezeichnet wurde, so sieht dies freilich ganz danach aus, als ob die Zeit etwas wirklich (auch

allein diese Konzession dürfte sich nur darauf beschränkt haben, daß sie der Zeit ein Sein in der Idee, nicht aber ein Sein in der Wirklichkeit zugestanden haben, denn als Unkörperliches konnte sie nach stoischer Anschauung unmöglich eine reale Existenz haben.

Entstehen nun, wie wir nachgewiesen haben, auch alle abstrakten Begriffe in der διάνοια, so werden wir in ihr das Centrum der Denkthätigkeit erblicken müssen, in welchem sich alle Operationen des höheren Denkens wie in einem Brennpunkte sammeln. Unter diesem höheren Denken ist die Bildung von Begriffen zu verstehen. War die κατάληψις nur die Konstatierung von vereinzelten empirischen Thatsachen, so besteht die διάνοια in der Bildung von allgemeinen Begriffen, worunter indes nicht bloß empirische, sondern auch abstrakte Begriffe zu verstehen sind. Deswegen wird denn auch der διάνοια, weil sie Empirisches und Transcendentes gleicherweise in sich schließt, eine ungemein mannigfaltige Thätigkeit beigemessen.[485])

---

außerhalb des menschlichen Denkens) Existierendes wäre; allein dem ist nicht so. Denn Chrysipp stellt die Zeit ausdrücklich mit dem leeren Raum in Parallele und erklärt beide für unbegrenzt, vgl. Stob. I, 392: καθάπερ δὲ τὸ σωματικὸν πεπερασμένον εἶναι, οὕτως τὸ ἀσώματον ἄπειρον, ὅτε γὰρ χρόνος ἄπειρος καὶ τὸ κενόν, was ibid. 260 so erklärt wird: τὸν χρόνον ἄπειρον εἶναι ἐφ' ἑκάτερα· καὶ γὰρ τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα ἄπειρον εἶναι. Der leere Raum ist aber eine bloße Fiktion des Verstandes, da es in der Sinnenwelt in Wirklichkeit keinen leeren Raum giebt, vgl. Plut. pl. phil. IV, 19: τὸν ἀέρα . . . συνεχῆ εἶναι δι' ὅλου, μηδὲν κενὸν ἔχοντα (weitere zahlreiche Belege Bd. I, S. 17, Note 22). So wenig also der leere Raum in Wirklichkeit existiert, so wenig hat auch die Zeit ein vom menschlichen Verstand losgelöstes Dasein.

[485]) Cic. de leg. I, 10 wird die ratio definiert: qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus, certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par; Nemes. de nat. hom. p. 201 Matth.: τοῦ δὲ διανοητικοῦ εἰσι γενικῶς μέν, αἵ τε κρίσεις καὶ συγκαταθέσεις καὶ φυγαὶ καὶ ὁρμαί, εἰδικῶς δὲ αἵ τε νοήσεις τῶν ὄντων καὶ αἱ ἀρεταὶ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι, καὶ τῶν τεχνῶν οἱ λόγοι καὶ τὸ βουλευτικὸν καὶ προαιρετικόν. Diese ganze Passage hat in ihrem Inhalt wie in der sprachlichen Färbung einen stoischen Anstrich, wie denn Nemesius

Die Vernunft ist gleichsam, wie Philo treffend bemerkt[486]), das Auge der Seele. Wie sich im Auge die verschiedenartigsten Weltvorgänge widerspiegeln, so in der Vernunft die mannigfaltigsten Denkvorgänge. Jeder Mensch ist mit Vernunft begabt und zeichnet sich dadurch ganz besonders vor dem Tier aus.[487]) Doch bringt jeder eine gewisse seelische Disposition, die wohl in dem Stärkegrad ihres Tonus besteht, mit auf die Welt.[488]) Die

---

überhaupt viele stoische Elemente in sich aufgenommen hat und daher sehr oft stoische Sätze ohne Quellenangabe anführt. Vgl. noch D. L. VII, 61: ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὄν, οὔτε ποιόν· ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γίνεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος. Nur vom Nichts kann sich die διάνοια keine Vorstellung machen, Sext. M. I, 17: ἀνυπόστατα γάρ ἐστι τῇ διανοίᾳ ταῦτα κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, oder doch wenigstens keine φαντασία καταληπτική, Sext. M. VII, 252.

486) Vgl. Philo, quod deus immut. I, 9, p. 279 Mang.: καθάπερ γὰρ ἐν μὲν τῷ σώματι τὸ ἡγεμονικὸν ὄψις ἐστίν, ἐν δὲ τῷ παντὶ ἡ τοῦ φωτὸς φύσις, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τῶν ἐν ἡμῖν τὸ κρατιστεῦον, ὁ νοῦς, ψυχῆς γὰρ ὄψις οὗτος, ähnlich ibid. p. 11 M.; wörtlich reproduziert de mundo cap. 5, II, 607 M. Es ist beachtenswert, daß der νοῦς auch bei Philo fast durchgängig ἡγεμὼν oder ἡγεμονικόν heißt, vgl. de mundi opif. I, 15, 17; 32, 83 Mang., leg. alleg. III, 82 und 102 M. Auch die stoische Vierteilung von ἕξις, φύσις, ψυχή und νοῦς findet sich bei Philo, vgl. Müller, Philo's Weltschöpfung S. 245; Dähne, Philo I, 288 ff. Ganz stoisch klingt auch Philo, leg. alleg. II, 7 p. 71 M.: πάλιν ἡ διανοητικὴ δύναμις ἰδία τοῦ νοῦ ἐστι, womit Simplic. in Arist. de an. p. 428 ed. Hayduck (Akademie-Ausgabe) zu vergleichen ist, wo gleichfalls die Vernunft als ἰδίως ποιὸν erscheint. Aus den mannigfachen von uns beigebrachten Berührungspunkten Philo's mit der stoischen Erkenntnistheorie läßt sich wohl berechtigtermaßen der Schluß ziehen, daß Philo in weit höherem Grade von der Stoa beeinflußt war, als bisher allgemein angenommen wurde.

487) Cic. de leg. I, 10 (citiert Note 485) und de off. I, 4, 11.

488) Stob. Ekl. I, 874: τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι προτιθέασιν. Nicht der Körper, wohl aber die Seele ist von Gott präformiert, Origen. contra Cels. IV, 54 p. 86 Lom.: τὰ τῶν ζῴων σώματα οὐκ ἔστιν ἔργα τοῦ θεοῦ· καὶ ὅτι ἡ τοσαύτη περὶ αὐτὰ τέχνη οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου ἐλήλυθε νοῦ, wohl aber die Seele, vgl. Sen. de benef. II, 23; Lact. de ira dei cap. 8. Indes dürfte dies nur

Aufgabe des Menschen besteht in der Reinerhaltung seiner Vernunft. Man achte vor allen Dingen auf die Gesundheit der Seele, die in einer symmetrischen Übereinstimmung ihrer Vorstellungen und Urteile besteht, ferner auf die Schönheit der Seele, die auf einer gewissen Stetigkeit und einem harmonischen Ebenmaß des Denkens beruht.[489]) Denn das höchste Gut besteht in einem festen und unwandelbaren Urteil.[490]) Und wie die Gesundheit des Körpers auf der εὐκρασία d. h. der richtigen Mischung der Elemente beruht, so auch die Gesundheit der Seele auf dem harmonischen Zusammenklang der Anschauungen, was dahin erläutert wird, daß wie jener Körper schön genannt wird, dessen einzelne Glieder symmetrisch abgerundet sind, so gilt diejenige Seele für schön, deren Urteile in sich abgeschlossen und unter einander in ebenmäßigem Zusammenhang sind.[491]) Freilich besitzt nur der Weise eine so vollkommen ausgebildete, harmonisch gestaltete Vernunft[492]), wie denn die Vollkommenheit überhaupt sich nur beim Weisen findet.

---

dahin zu verstehen sein, daß die Seele gewisse Dispositionen zur Sünde mitbringe, wie dies Cic. Tusc. quaes. IV, 13 ff. ausführt. Wenn aber die Seele überhaupt von Gott in irgend einer Weise vorgebildet sein soll, so kann dies nur in der Weise geschehen, daß der Tonusgrad der Seele stärker oder schwächer ist, denn davon allein hängt die individuelle Überlegenheit begnadeter Naturen ab.

[489]) Vgl. Cic. Tusc. qu. IV, 13, 30 ff.

[490]) Plut. comm. not. cap. 8: ἀγαθῶν μὲν εἶναι μέγιστον τὸ ἀμετάπτωτον ἐν ταῖς κρίσεσι καὶ βέβαιον.

[491]) Stob. Ekl. II, 110: καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ὑγείαν εὐκρασίαν εἶναι τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων. καὶ ὁμοίως ὥσπερ ἡ ἰσχὺς τοῦ σώματος τόνος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχὺς τόνος ἐστὶν ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν καὶ μή. Ὥσπερ τε τὸ κάλλος τοῦ σώματός ἐστι συμμετρία τῶν μελῶν καθεστώτων αὐτῷ πρός ἄλληλά τε καὶ πρὸς τὸ ὅλον, οὕτω καὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος ἐστὶ συμμετρία τοῦ λόγου καὶ τῶν μελῶν αὐτοῦ, πρὸς ὅλον τε αὐτοῦ καὶ πρὸς ἄλληλα.

[492]) Die ratio perfecta kommt nur dem Weisen zu, Cic. Acad. II, 10, 30, ebenso die recta ratio, Cic. de leg. I, 7. Die ratio perfecta ist der letzte Zweck aller Philosophie, Epikt. diss. IV, 8, 112.

Kapitel VI.

Die allgemeinen Begriffe (κοιναὶ ἔννοιαι und προλήψεις).

Die stoische Theorie der κοιναὶ ἔννοιαι ist für die Geschichte der Philosophie von eminenter Wichtigkeit, da dieser Begriff in den späteren Phasen der Philosophie eine bedeutsame Rolle spielt. Leider steht die Klarheit dieses stoischen Begriffs in umgekehrtem Verhältnis zu seiner Wichtigkeit. In diesem Kapitel erheben sich gar manche Fragen, die eine befriedigende Beantwortung noch nicht gefunden haben. Und waren uns über die bisher behandelten erkenntnistheoretischen Begriffe die Quellen ziemlich ausreichend zugeflossen, so fließen dieselben jetzt um so spärlicher und dürftiger, je wünschenswerter ein ausgedehntes Quellenmaterial zur Klarlegung der schwebenden Fragen wäre. Zunächst wird zu untersuchen sein, was die Stoiker unter den κοιναὶ ἔννοιαι verstehen, sodann soll geprüft werden, welchen Erkenntniswert sie denselben beigemessen haben, endlich muß das Verhältnis der ἔννοιαι zu den προλήψεις festgestellt werden.

Vor allem müssen die ἔννοιαι von den κοιναὶ ἔννοαι auseinandergehalten werden; denn nicht jede ἔννοια ist κοινή. **Unter ἔννοια verstehen die Stoiker einen allgemeinen empirischen Begriff, der auf dem Wege des dialektischen Verfahrens gewonnen wird**[493]), indem einzelne empirische Thatsachen (καταλήψεις) von dem Verstande durch Ähnlichkeit, Analogie, Umstellung, Zusammensetzung etc. zu empirischen Begriffen erhoben werden. Erst durch die empirischen Begriffe werden die Dinge wahrhaft erkannt,[494]) so daß man ohne dieselben weder etwas verstehen, noch überhaupt über etwas forschen kann.[495]) Solcher-

[493]) August. de civ. dei VIII, 7: hic (sc. a dialectica) asservantes animum concipere notiones, quas appellant ἐννοίας, earum rerum scilicet, quas definiendo explicant; hinc propagari atque connecti totam discendi docendique rationem.

[494]) D. L. VII, 42: Διὰ γὰρ τῶν ἐννοιῶν τὰ πράγματα λαμβάνεται.

[495]) Cic. Acad. II, 7: Caetera series deinde sequitur, maiora nectens, ut haec, quae quasi expletam rerum comprehensionem amplectuntur: si homo est, animal est mortale, rationis perceps. Quo e genere

gestalt bilden diese empirischen Begriffe die Grundlage unseres ganzen abstrakten Denkens. In gewissem Sinne freilich kann man den empirischen Begriff auch eine Vorstellung nennen[496]), sofern er in letzter Linie aus der sinnlichen Vorstellung stammt, ja sogar derselben erst bleibende Gültigkeit gewährt. Denn die sinnliche Erfahrung sammelt im Gedächtnis viele gleichartige empirische Einzelthatsachen, aus deren Vergleichung und Zusammenstellung sich empirische Begriffe ableiten lassen.[497]) Natürlich spielt bei dieser Begriffsbildung die Kausalverknüpfung schon wesentlich mit, da wir durch dieselbe erst die planvolle Ordnung und den gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen den einzelnen wahrgenommenen Thatsachen sowohl, wie in der allgemeinen Natur überhaupt zu erschließen vermögen.[498])

---

nobis *notitiae* (ἔννοιαι) *rerum imprimuntur*, sine quibus nec intelligi quidquam, nec quaeri aut disputari potest. Dieselbe Definition, die Cicero hier im Namen der Stoa giebt, wiederholt er de nat. deor. I, 10, 43 als Definition der epikureischen πρόληψις, was Krische, Forschungen S. 48 entgangen ist. Es ist dies nur ein Beweis mehr für unsere später (Note 542) nachzuweisende Behauptung, daß der eklektische Cicero hier die stoische Lehre von der epikureischen nicht gehörig auseinandergehalten, vielmehr beide planlos durcheinander gewürfelt hat. Im übrigen scheint die von Cic. Acad. II, 7 angeführte Erklärung der stoischen ἔννοια besser auf die epikureische πρόληψις zu passen, da dieselbe auch anderweitig als epikureisch beglaubigt ist. Vgl. Sext. M. XI, 21: κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον οὔτε ζητεῖν ἔστιν οὔτε ἀπορεῖν ἄνευ προλήψεως; vgl. noch ibid. I, 57; Clem. Alex. Strom. II p. 365 D ff.

496) Plut. comm. not. cap. 47: φαντασία γάρ τις ἡ ἔννοιά ἐστι . . . τὰς ἐννοίας ἀποκειμένας τινὰς νοήσεις.

497) Plut. pl. phil. IV, 11 (Aet. Diels 400): αἰσθόμενοι γάρ τινος οἷον λευκοῦ ἀπελθόντος αὐτοῦ μνήμην ἔχουσιν· ὅταν δὲ ὁμοειδεῖς πολλαὶ μνῆμαι γένωνται, τότε φαμὲν ἔχειν ἐμπειρίαν· ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος... αἱ δὲ ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἔννοιαι καλοῦνται μόνον.

498) Vgl. Cic. Acad. II, 7 und de fin. III, 6, 21: Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius (quam appellant ἔννοιαν illi) viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam: multo eam pluris aestimavit, quam omnia illa, quae prima dilexerat:

Ammonius berichtet, das λεκτὸν sei ein Mittleres zwischen Gedanken und Ding.[467]) Es ist dies eine entschieden nominalistische Auffassung, die dem scholastischen Konzeptualismus nahe verwandt ist. Daß die Stoa den λεκτὰ weder Körperlichkeit, noch reale Existenz zugeschrieben hat, ist sehr natürlich, denn beide Begriffe bedingen und fordern sich gegenseitig, da nach der Stoa alles Körperliche wirklich und alles Wirkliche körperlich ist.[468]) Nichtsdestoweniger spielt das λεκτὸν im stoischen System eine bemerkenswerte Rolle; auf ihm beruht die formale Logik.[469]) Die Beweisführung ist nach Epikur Sache der körperlichen Stimme, nach der Stoa Aufgabe des λεκτόν.[470]) Deswegen können denn auch nur λεκτά, aber nicht Körper gelehrt werden[471]), da ja zum Lehren die Beweisführung unerläßlich ist. Wenn es nun allgemein heißt, das λεκτὸν sei unkörperlich[472]), so ist dies nicht so zu verstehen, als sei der Gedanke an sich, oder das ausgesprochene Wort an sich unkörperlich. Denn der Gedanke als Bewegung der Seele ist Körper, wie die Seele selbst; ebenso ist das ge-

---

corporum. hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum tamquam video Catonem ambulantem. hoc *sensus ostendit*, *animus credidit*. corpus est, quod video, cuique et oculos intendi et animum. dico deinde: Cato ambulat. non corpus, inquit, est, quod *nunc* loquor, *sed enuntiativum quiddam* de corpore, quod alii effatum vocant, alii enuntiatum, alii edictum (= λεκτόν).

[467]) Ammon. in Arist. de interpr. p. 100a: μέσον τοῦ τε νοήματος καὶ τοῦ πράγματος; vgl. dazu Steinthal, Gesch. der Sprachw. S. 282; Prantl, Gesch. d. Log. I, 416.

[468]) Vgl. Bd. I, S. 16.

[469]) Vgl. Prantl a. a. O. 417; Zeller III³, 87.

[470]) Sext. M. VIII, 336: ἤτοι ἐκ φωνῆς συνέστηκεν ἡ ἀπόδειξις, ὡς τοῖς Ἐπικουρείοις εἴρηται· ἢ ἐξ ἀσωμάτων λεκτῶν, ὡς τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς.

[471]) Sext. M. XI, 224: τὸ μὲν οὖν σῶμα οὐ διδάσκεται, καὶ μαλιστα ἀπὸ τῆς Στοᾶς· λεκτὰ γάρ ἐστι τὰ διδασκόμενα.

[472]) Vgl. Sext. Pyrrh. II, 8, 81, 104, III, 52, adv. Math. I, 28, 77, 155, VI, 54, VIII, 12, 69, 75, 79, 130, 336; D. L. VII, 57; Suidas s. v. λόγος. Schief dargestellt hat dies Philop. in Anal. pr. ed. Venedig 1536, cap. 60: τὰς δὲ φωνὰς λεκτά.

sprochene Wort, das die Luft bewegt, ein Körper.[473]) Aber der Inhalt des Wortes d. h. die durch das Wort bezeichnete Abstraktion ist unkörperlich.[474]) Das λεκτὸν kann daher ebensowohl Wahres, wie Falsches enthalten[475]), da es vollkommene und unvoll-

[473]) Vgl. Simpl. in Arist. Phys. 97a, und Aul. Gell. N. A. VI, 15; Sext. M. VI, 39 und Bd. I, S. 130, Note 247.

[474]) Vgl. Simpl. in Arist. Categ. 3a Bas. τὰ δὲ λεγόμενα καὶ λεκτὰ τὰ νοήματά ἐστιν, ὡς καὶ τοῖς Στωικοῖς ἔδοξε. Was wir unter νόημα zu verstehen haben, darüber belehrt uns Plut. pl. phil. IV, 11 (Aet. Diels 400): ἔστι δ' ἐννόημα φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου· τὸ γὰρ φάντασμα ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ, τότε ἐννόημα καλεῖται, εἰληφὸς τοὔνομα παρὰ τοῦ νοῦ. Διόπερ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅσα προπίπτει, φαντάσματα μόνον ἐστίν· ὅσα δὲ ἡμῖν καὶ τοῖς θεοῖς, ταῦτα καὶ φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννοήματα κατ' εἶδος. Es ist demnach klar, daß die λεκτά, die auch ἐννοήματα sein sollen, Abstraktionen sind, die der Mensch gleich Gott bilden kann. Hier spielt wieder die Gottentstammtheit der Menschenseele eine gewisse Rolle. Weil wir durch unsere Seele Gott nahe verwandt sind, deshalb können wir auch allgemeine Begriffe, d. h. Abstraktionen bilden gleich Gott, dessen Urwesen ja die Denkkraft ist. Darum haben auch die allgem. Begriffe die Vernunft zu ihrer Basis, Sext. M. VIII, 70: λεκτὸν δὲ ὑπάρχειν φασὶ τὸ κατὰ λογικὴν φαντασίαν ὑφιστάμενον. λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ' ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστῆσαι, ebenso D. L. VII, 63. Vollends beweiskräftig für unsere Behauptung, daß das λεκτὸν die Abstraktion sei, dürfte die stoische Unterscheidung der Wahrheit vom Wahren sein. Die Wahrheit ist ein bestimmter Zustand der Seele und somit körperlich, die Wahrheit hingegen eine Abstraktion und sohin unkörperlich, vgl. Sext. Math. VIII, 38: τὴν δ' ἀλήθειαν οἴονταί τινες, καὶ μάλιστα οἱ ἀπὸ τῶν Στωικῶν, διαφέρειν τ' ἀληθοῦς κατὰ τρεῖς τρόπους, οὐσίᾳ τε καὶ συστάσει καὶ δυνάμει· οὐσίᾳ μὲν παρόσον ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχεν; ebenso Sext. Pyrrh. II, 81 und ähnlich Sen. ep. 117. Hier wird also offenbar der unmittelbare Eindruck, den die Seele von den Außendingen empfängt, für einen Körper, hingegen die daraus gezogene Abstraktion für etwas Unkörperliches d. h. also Wesenloses erklärt.

[475]) Sext. M. VIII, 70: ἠξίουν οἱ Στωικοὶ κοινῶς ἐν λεκτῷ τὸ ἀληθὲς εἶναι καὶ τὸ ψεῦδος; vgl. dazu Schol. ad Il. β, 349, p. 71 Bekker: ταῦτα δὲ παρὰ τοῖς Στωικοῖς λεκτὰ καλεῖται τὰ πρὸς τὴν σημασίαν δι' ἄλλων φερόμενα; vgl. noch Sext. M. VII, 244; Cic. Acad. II, 29 und

an den σπερματικὸς λόγος der Stoa erinnern. Die vernünftigen Samenkeime sind in der ganzen Welt verbreitet, also auch im Menschen vorhanden. Die menschliche Seele als reiner Absenker des Weltseelenpneumas besitzt naturgemäß solche vernunftbegabte Keime in ungetrübter Reinheit. Wie nun diese Keime überhaupt den Werdensdrang und Fortbildungstrieb repräsentieren, so dürften sie bei der menschlichen Seele insbesondere zur Vernunftentwicklung drängen und antreiben. Aber diese Keime selbst, die ja λόγοι σπερματικοὶ heißen und somit eine gewisse Vernunftsubstanz enthalten[502]), müssen doch schon gewisse Ansätze zum Wissen in sich bergen. Welches Wissen käme nun diesen gottentsprossenen Keimen eher zu, als ein Ahnen ihres Ursprungs, als ein dunkles Bewußtsein ihrer Wesenheit? In diesen Vernunftkeimen also liegt a priori die Bürgschaft für das Dasein Gottes! Weil alle Menschen diese Vernunftkeime besitzen und gleicherweise ein Ahnen der Gottheit in sich tragen, so ist damit auch unabhängig von aller Erfahrung der Beweis für das Dasein der Götter erbracht.[503]) Ebenso ist damit das Vorhandensein des Fatum erwiesen, da die λόγοι σπερματικοὶ sehr häufig mit demselben identifiziert werden.[504]) Die

---

[502]) Vgl. Bd. I, S. 49.

[503]) Vgl. Cic. de leg. I, 8: nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei; andererseits giebt es aber auch kein Volk und keinen Menschen, der nicht in einer gewissen Form ein Ahnen der Gottheit in sich trüge.

[504]) Die πρόνοια wird mit der Weltseele, die ja die σπερμ. λόγ. in sich trägt, identifiziert, Cornut. de nat. deor. cap. 18, p. 96 Villois.; Tzetzes in Hesiod. op. p. 9 stellt Gott und fatum in eine Reihe: Ζεὺς σημαίνει . . . τὴν εἱμαρμένην; ebenso Plut. de aud. poeta p. 23; Lact. IV de vera sap. cap. 9; Tertull. Apolog. cap. 21; Procul in Hesiod. op. v. 105; Augustin de civ. dei V, 8 und 9. Auf den Zusammenhang der εἱμαρμένη mit dem σπερμ. λόγος weist direkt hin, Stob. Ekl. I, 322 H. (Ar. Didym. Diels 458): διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντὸς λόγον, ὃν ἔνιοι εἱμαρμένην καλοῦσιν, οἷόν περ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα, Euseb. pr. ev. XIV, 16 (Aet. Diels 305):. . . ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἱμαρμένην γίνεται; ebenso Stob. Ecl. I. cap. 1. Weitere Stellen s. oben Note 464.

Grundpfeiler der stoischen Philosophie: das Dasein Gottes und der Vorsehungsglaube sind nunmehr fester gefugt, weil sie nicht mehr durch den leicht widerleglichen Vernunftschluß der Erfahrungsbegriffe allein gestützt, vielmehr auch in der eigenartigen Natur der Menschenvernunft ihre mächtigsten Stützpunkte finden. Die πρόληψις wurde demnach von der Stoa mit dem offenkundigen Bestreben in den Rahmen ihrer Philosophie eingefügt, für ihre metaphysischen Forderungen einen Beweis a priori zu gewinnen; die Erkenntnistheorie sollte demnach der Metaphysik zu Hilfe kommen.

Freilich wäre es verfehlt, wollte man aus einigen Wendungen, an denen die ἔμφυτοι προλήψεις der Stoa erwähnt worden[505]), den

[505]) Plut. St. rep. cap. 17 von Chrysipp: τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγων, ὃν αὐτὸς εἰσάγει . . . μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων (φησίν). Auf eine ähnliche Auffassung deuten einige Stellen bei Cicero hin, so Top. cap. 31: Ea est insita et ante percepta cuiusque formae cognitio, enodationis indigens; de nat. deor. II, 13: Natura boni sapientesque gignuntur, quibus a principio *innascitur* ratio recta constansque; Ähnliches bei Seneca ep. 95. Allein Cicero selbst giebt uns schon an anderen Stellen darüber Aufschluß, wie wir dieses scheinbare Angeborensein der sittlichen Ideen aufzufassen haben, vgl. de leg. I, 9: et rerum plurimarum *obscuras* necessarias *intelligentias* enodavit, quasi *fundamenta quaedam scientiae.* Diese „dunklen Vorstellungen" erinnern recht lebhaft an Leibnitz. Dieses dunkle Ahnen der metaphysischen und sittlichen Ideen haben alle Menschen gemeinsam, Cic. de leg. I, 10: quae in animis inprimuntur, de quibus antea dixi, inchoatae intelligentiae, similiter in omnibus inprimuntur. Hier haben wir den Schlüssel zur stoischen πρόληψις; sie ist kein angeborener fertiger Begriff, sondern nur eine obscura intelligentia, ein dunkles, leises Ahnen (de leg. I, 9), zu welchem die Erfahrung rasch hinzutritt, woraus dann die inchoatae intelligentiae (de leg. I, 10, 16 und 22; Top. cap. 7, 30) d. h. die Elemente unseres Denkens hervorgehen. Wir folgen daher der Darstellung Ciceros, wenn wir die προλήψεις als „empirische Elementarbegriffe" bezeichnen (fundamenta scientiae nennt sie Cic. de leg. I, 9). Beachtenswert ist noch, daß Chrysipp in der am Eingange unserer Note angezogenen Plutarchstelle das Gute nicht schlechthin aus den ἔμφυτοι προλήψεις ableitet, sondern vorsichtig einschränkend μάλιστα hinzufügt. Das beweist doch klar, daß die πρόληψις an sich noch

Schluß ziehen, als hätten die Stoiker das Vorhandensein angeborner Ideen und fertiger Erkenntnisse zugegeben. Einen so handgreiflichen, in die Augen springenden Widerspruch konnten sie unmöglich begehen, einerseits alle unsere Erkenntnisse ausschließlich aus der Erfahrung abzuleiten, andererseits doch angeborne Ideen anzunehmen. Den Schlüssel zur Lösung dieses Widerspruchs liefert uns Seneca, der ausdrücklich hervorhebt, daß wir nur die Keime, also gleichsam die formalen Bedingungen

---

nicht die Erkenntnis des Guten liefert, sonst wäre das μάλιστα sinnlos. Freilich könnte man gerade bei Chrysipp eine gewisse Neigung zur Annahme angeborener Begriffe nachweisen, wenn er behauptet, daß wir von den Göttern ein ahnendes Bewußtsein in uns tragen, das uns gut und menschenfreundlich macht, Plut. St. rep. cap. 38: ἐκ τῶν ἐννοιῶν, ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες. Ebenso sollen uns nach Chrys. die sittlichen Begriffe gleichsam eingepflanzt sein, Aul. Gell. N. Att. VI, 1: Sic hercle, inquit, dum *virtus* hominibus per *consilium naturae* gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam *nata* sunt. Allein an anderer Stelle erhalten wir Aufschluß über die Ansicht Chrysipps; vgl. Plut. de St. rep. cap. 9: Wir gelangen zur Erkenntnis des Guten nur durch die Betrachtung des Weltgesetzes: οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως καὶ οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, . . . ἢ ἀπό τῆς κοινῆς φύσεως. Es wird demnach zur ursprünglichen Anlage noch die Beobachtung der Natur, also die Erfahrung hinzutreten. Ja, die ganze Naturbetrachtung hat nur den Zweck der Unterscheidung des Guten und Bösen, ibid.: οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν. Demnach hat auch Chrysipp, von dem allein die Wendung ἔμφυτοι προλήψεις überliefert ist, dieselbe nur dahin verstanden, daß sich die angeborene Disposition erst mit der empirischen Beobachtung vereinigen muß, wenn eine gültige Erkenntniß zu stande kommen soll. Unter Zugrundelegung dieser Auffassung fällt auch die von Heinze, zur Erkenntnislehre S. 32 bemerkte Schwierigkeit fort, daß die Stoiker die Möglichkeit des Lernens durch die Annahme der φυσικαὶ ἔννοιαι beantworten, vgl. Plut. fragm. de an. VII, 6, p. 487 Wytt. Sobald wir durch die πρόλ. gewisse natürliche Dispositionen, aber kein fertiges Wissen besitzen, so ist es sehr erklärlich, daß diese Dispositionen durch das Lernen d. h. durch die Aufnahme von Erfahrungen und die Verknüpfung mit denselben zu empirischen Begriffen ausreifen und sich ausentwickeln.

des Wissens, nicht aber das Wissen selbst mit auf die Welt bringen.[506]) Es ist dies so zu verstehen, daß wir für manche Erkenntnisse in der Natur unserer Seele eine gewisse günstige Disposition besitzen. Während wir die meisten Erfahrungsbegriffe erst durch sorgfältige Beobachtung und geübte Vergleichung gewinnen, gelangen wir zu einzelnen Begriffen kunstlos und ungezwungen, da dieselben sich uns ohne jede methodische Untersuchung unsererseits mit unabweislicher Evidenz aufdrängen.[507])

[506]) Vgl. Sen. ep. 120, 4: *semina* nobis scientiae (natura) dedit, *scientiam non dedit.* Nur die Anlage und die Sucht nach Wissen haben wir von der Natur, nicht das Wissen selbst, Sen. de vita beata cap. 5 (32); schärfer noch Cic. de fin. IV, 3: habere etiam *insitam* quandam, vel potius *innatam cupiditatem scientiae.* Vermöge ihrer Gottentstammtheit hat die Seele ein natürliches Streben nach Wahrheit, Clem. Alex. Strom. II, 384 Sylb.: ἔχοντα δὲ ἀφορμὰς πρὸς πίστιν τ' ἀληθοῦς. Hier sieht man so recht, daß dem Menschen kein fertiges Erkennen, sondern nur das Streben danach von Natur anhaftet.

[507]) Vgl. Plut. pl. phil. IV, 11: Τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους (d. h. durch Erfahrung) καὶ ἀνεπιτεχνήτως. . . . ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. Wenn es noch zweifelhaft sein konnte, daß auch die πρόληψις der Mithilfe der Erfahrung bedarf, so ist hier der Beweis klar und unwiderleglich erbracht. Denn der hier angeführten Stelle geht eine Definition der Erfahrung (ἐμπειρία) unmittelbar voran, und im Hinblick auf diese Definition berichtet Plutarch, daß die πρόλ. auf die angedeutete Weise (κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους), d. h. durch Erfahrung zu stande kommt. Wenn aber die πρόλ. ebenso gut Erfahrungsbegriff ist, wie die ἔννοια, worin unterscheiden sie sich dann noch? Auch darauf giebt Plutarch, beziehungsweise Aëtius die treffend klare und bündige Antwort: die πρόλ., d. i. der empirische Elementarbegriff kommt ungezwungen und kunstlos (ἀνεπιτεχνήτως) zu stande, wohl weil die Disposition zu demselben schon in der Seele vorhanden ist und sich die Erfahrung daher leicht und mühelos, ohne Zuhilfenahme dialektischer Kunstgriffe, mit der ursprünglichen Disposition verbindet und so den empirischen Elementarbegriff erzeugt. Die ἔννοια hingegen ist ein höherer empirischer Begriff, dessen Bestandteile sich als ursprüngliche Anlage (πρόλ.) nicht vorfinden, der vielmehr erst durch Kombinieren und sorgfältiges dialektisches Zer-

Und da diese Erkenntnisse, die sie προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι nennen, nicht bloß sporadisch bei einzelnen Individuen auftauchen, sondern allen Menschen ausnahmslos gemeinsam sind, so tragen sie die Bürgschaft ihrer Zuverlässigkeit, das Kriterium der Wahrheit in sich.[508]) Daß aber diese προλήψεις nicht angeboren sind, vielmehr erst hier auf dem Wege der Erfahrung zur Ausbildung und Ausreifung gelangen, geht am klarsten daraus hervor, daß der menschliche Verstand sich erst in den ersten sieben Lebensjahren aus den προλήψεις zusammensetzen soll.[509]) Wäre die πρόληψις schon bei der Geburt als fertiger Begriff vorhanden, dann brauchte doch der Verstand keine sieben — oder, wie eine andere Version lautet, gar vierzehn — Jahre zu seiner Ausbildung! Hätte das Kind schon gleich bei der Geburt seine προλήψεις als klare Vorstellungen, die noch dazu das Merkmal

---

gliedern erschlossen werden kann (δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας). Durch diese Interpretation ist die Differenz zwischen ἔννοια und πρόληψις evident. Der Ausdruck φυσικῶς ist hier synonym mit πρόληψις und bedeutet, wie Heinze a. a. O. S. 32 richtig bemerkt, den Gegensatz zum mühe- und kunstvollen Erlernen des höheren empirischen Begriffs vermittelst der ἔννοια.

[508]) Wie dies namentlich von Chrysipp berichtet wird, D. L. VII, 54: ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν (statt αὐτὸν mit Hirzel) ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. Überhaupt scheint sich Chrysipp mit der πρόληψις am eingehendsten beschäftigt zu haben, wie dies bereits Note 505 gezeigt und Plutarch ausdrücklich hervorgehoben hat, vgl. comm. not. cap. 1: Χρύσιππος ... τὸν δὲ περὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰς ἐννοίας τάραχον ἀφελὼν παντάπασι, καὶ διορθώσας ἑκάστην καὶ θέμενος εἰς τὸ οἰκεῖον. Die kritische Seite dieser Frage, inwieweit den Stoikern die πρόλ. als Kriterium galt, wird uns im nächsten Kapitel beschäftigen. Allein auch hier verdient noch hervorgehoben zu werden, daß nicht bloß Chrysipp, sondern auch Seneca noch an der πρόλ. als Kriterium festhält, vgl. ep. 117, 6: multum dare solemus praesumtione (= πρόληψις) omnium hominum; apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri.

[509]) Plut. pl. phil. IV, 11: ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα. Über die in Bezug auf die Hebdomaden obwaltende Differenz vgl. oben Note 232.

der Wahrheit an sich tragen, wie kamen dann die Stoiker dazu, das Verstandesvermögen des Kindes dem der Tiere gleichzusetzen[510]), denen sie ja alle und jede Vernunft abgesprochen haben! Die πρόληψις kann also unmöglich eine angeborne Idee sein; sie ist vielmehr eben so gut empirischer Begriff, wie die ἔννοια, nur mit dem Unterschied, daß wir für diejenigen empirischen Begriffe, die man προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι nennt, eine günstigere seelische Disposition insofern mitbringen, als wir dieselben mit Leichtigkeit und ohne Zuhilfenahme subtiler dialektischer Mittel bilden können, so daß selbst das Kind mit seinem ungeübten Verstand dieselben zu erschließen fähig ist, während die ἔννοιαι, die höheren empirischen Begriffe, nur vermittelst der kunstgeübten, feingesponnenen Dialektik erschlossen werden können. Es ist für unsere Auffassung der πρόληψις sehr wichtig, daß dieselbe stoischerseits als ein natürliches Erfassen des Alls definiert worden ist.[511]) Es ist damit klar ausgesprochen, daß die πρόληψις sich vorzugsweise nur auf die Erkenntnis des Weltalls d. h. der Gottheit erstreckt. Zu dieser Erkenntnis bringt aber die menschliche Seele, die selbst ein unmittelbarer Ausfluß der Gottheit ist, naturgemäß eine höhere Disposition mit

[510]) Wir verweisen hier nur auf Sen. ep. 121, 3: *Infantibus* quoque *animalibusque* principalis partis suae sensus est *non satis* dilucidus nec expressus. Das Gute wird erst durch die Vernunft erkannt, die aber Tieren und Kindern abgeht, ep. 124, 12. Weiteres darüber Bd. I, S. 92 ff.

[511]) D. L. VII, 54: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Prantl, Gesch. d. Log. I, 420, Note 59 läßt sich in seiner ebenso maßlosen, wie unberechtigten Geringschätzung der stoischen Philosophie im Anschluß an obige Diogenesstelle zu der gewagten Behauptung herbei: In drei Worte ist dieser Unsinn zusammengefaßt — also ἔννοια, und doch φυσική, und dann doch wieder τῶν καθόλου. Prantl hat dabei übersehen, daß die ἔννοια φυσική, die gleichbedeutend ist mit πρόληψις, vermöge ihrer Naturanlage die Fähigkeit besitzt, die Natur des Alls d. h. das Verhängnis zu erkennen. Unter τῶν καθόλου sind hier eben nicht die allgemeinen Begriffe überhaupt, vielmehr nur die überall waltende Weltordnung gemeint, die wir vermittelst der πρόλ. zu erkennen vermögen; vgl. oben Note 503 und 504.

auf die Welt, weil der in ihr liegende σπερματικὸς λόγος sie zunächst zur Erklärung ihres eigenen Wesens herausfordert und drängt. Daraus erhellt aber zweierlei: einerseits wird jetzt klar, daß die Stoiker die πρόληψις nur zu dem Zweck mit ihrem System verflochten haben, damit dieselbe ein kräftiges, unantastbares Zeugnis für das Gottesdasein ablegen könne, anderseits werden wir jetzt verstehen, warum wir gerade für die Erkenntnisse der πρόληψις eine günstigere seelische Anlage mitbringen. Die vernünftige Keimkraft, die unserer Seele innewohnt, veranlaßt in uns das natürliche Bestreben, zur Erkenntnis Gottes als des Urhebers unserer Seele zu gelangen. Es ist demnach nicht unzutreffend, wenn uns überliefert wird, daß nach den Stoikern die προλήψεις in uns φυσικῶς entstehen oder ἔμφυτοι sind, nur darf man dies nicht dahin verstehen, als brächte der Mensch fertige, angeborne Ideen mit auf die Welt. Diese Ausdrücke sind vielmehr dahin zu deuten, daß wir φυσικῶς d. h. durch die natürliche Beschaffenheit unserer Seele dazu gedrängt werden, προλήψεις zu bilden, da wir für dieselben eine gewisse physische Disposition besitzen.

Mag nun die hier gekennzeichnete stoische Theorie der πρόληψις mit dem von uns behaupteten durchgängigen Empirismus nicht ganz im Einklang stehen, so bedeutete sie noch lange nicht das völlige Preisgeben des Sensualismus oder ein inkonsequentes Umbiegen und Einlenken in entgegengesetzte erkenntnistheoretische Bahnen, wie Heinze, der verständnisvolle Bearbeiter der stoischen Erkenntnistheorie, annimmt.[512]) Haben wir den Nachweis geführt, daß selbst die πρόληψις nur ein empirischer Begriff ist, der freilich durch eine gewisse Disposition der Seele, die a priori auf die Bildung dieses empirischen Begriffs hindrängt, erheblich und ganz wesentlich unterstützt wird, so liegt darin wohl eine Halbheit, eine nicht ganz konsequente Konzession, aber noch lange kein Aufgeben des Empirismus. Es läßt sich vielmehr im Gegenteil folgern, wie unerschütterlich wurzelfest der Empirismus in der Stoa gewesen sein mußte, wenn selbst die behufs Erhärtung des Gottesdaseins herbeigezogene πρόληψις den empirischen Standpunkt zu verdrängen nicht im stande war. Man hat eben bisher

[512]) Vgl. Heinze, zur Erkenntnislehre etc. S. 31.

übersehen, daß auch die πρόληψις keine reine Erkenntnis a priori liefert, vielmehr erst der Ergänzung durch die Erfahrung dringend bedarf, wenn eine wirkliche Erkenntnis zu stande kommen soll. Die Erkenntnis des Gerechten und Guten z. B., die unserer Seele vermöge ihrer Gottentstammtheit einwohnt, erhalten wir allerdings φυσιχῶς[513]), d. h. durch die πρόληψις, aber nicht durch diese allein, sondern erst durch das Hinzutreten der Erfahrung, indem wir durch Analogie und Vergleichung das Gute und Gerechte erkennen.[514]) Es ist dies kein Widerspruch, wie Heinze will[515]), vielmehr eine volle Bestätigung der von uns vertretenen Auffassung der stoischen πρόληψις. Beide Berichte sind zutreffend, sofern die χοιναὶ ἔννοιαι des Guten und Bösen thatsächlich durch die πρόληψις unter Zuhilfenahme der Erfahrung erfolgen. Wird aber unsere Auffassung der stoischen πρόληψις gebilligt, dann ist der stoische Empirismus durch dieselbe keineswegs durchlöchert oder gar ganz in Frage gestellt. Eine seelische Disposition der Menschen hat Locke, der klassische

---

[513]) D. L. VII, 53, citierte Note 499. Das φυσιχῶς steht hier im Gegensatz zum dialektischen Vernunftschluß, was darauf hindeutet, daß die φυσιχὴ ἔννοια schon durch die bloße Erfahrung gewonnen werden kann, und daher dialektischer Schlüsse gar nicht mehr bedarf.

[514]) Cic. de fin. III, 10; Sen. ep. 120, 4: nobis videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter so collatio: per *analogiam nostri* intellectum et *honestum* et *bonum* iudicant.

[515]) Heinze, zur Erkenntnislehre S. 37 findet einen Widerspruch darin, daß das Gute bald φυσιχῶς, bald wieder durch Analogie zu uns gekommen sein soll, und er nimmt darum an, daß über den Ursprung der χ. ἔ. in der Stoa keine volle Übereinstimmung geherrscht zu haben scheint. Wird aber unsere Auffassung der πρόλ. geteilt, dann widersprechen sich beide Berichte nicht, sondern sie ergänzen einander. Danach erkennen wir das Gute allerdings auch schon φυσιχῶς, weil in der ursprünglichen Anlage unserer Seele eine gewisse Wahlverwandtschaft mit dem Guten vorhanden ist, aus der dann ein dunkles Ahnen desselben entspringt; allein die Erfahrung muß erst hinzutreten und der ursprünglichen Disposition zu Hilfe kommen, um eine wirkliche Erkenntnis des Guten zu ermöglichen. Denn φυσιχῶς ahnen wir nur das Gute, während wir es per analogian erkennen.

Vertreter des Empirismus, freilich geleugnet.[516]) Die Stoa steht mit ihrer πρόληψις vielmehr auf dem Vermittlungsstandpunkt, den

[516]) Die Mittelstellung der stoischen πρόλ. zwischen angeborenem Begriff und der tabula rasa wird am besten begriffen, wenn man sie mit der Vermittlung vergleicht, die Leibnitz zwischen Descartes und Locke versucht hat. Nach Cartesius ist der Geist ein ursprünglich denkendes und vorstellendes Wesen; das Attribut des Denkens ist demnach in sich fertig und abgeschlossen, da es unabhängig vom Attribut des Körpers für sich existiert. Denn Substanz heißt, nach der Definition Descartes, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf (Princip. Philos. 1, § 51). Schließen aber Denken und Ausdehnung einander gegenseitig aus (vgl. Resp. ad sec. Object Def. X), dann erhält der Geist seine Ideen keinesfalls erst aus der Erfahrung, sondern dieselben sind ihm in ihrer fertigen Gestalt eingeboren. Bei Descartes also ist das Prinzip der angeborenen Ideen bis in die äußerste Konsequenz aufrechtgehalten. Locke hat wieder umgekehrt das Vorhandensein angeborner Ideen ganz entschieden verworfen. Ja, er polemisiert ausdrücklich gegen die κ. ἔ.; vgl. Book I. Chapt. II, § 1—5: It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding *certain innate principles, some primary notions*, κοιναὶ ἔννοιαι, characters as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its first being and *brings into the world with it*. Hier wird die πρόληψις so aufgefaßt, daß die Seele fertige Erkenntnisse mit auf die Welt bringt. Dagegen macht nun Locke a. a. O. geltend: The argument drawn from universal consent has this misfortune in it, that if it were true in matter of fact . . . it would not prove them innate if there can be any other way shewn, how men may come to that universal agreement. Locke geht noch weiter und behauptet, es gäbe keine Begriffe (principles) to which all mankind give an universal assent. Denn Kinder und Idioten haben diese allgemeinen Begriffe nicht. Wird aber eingewendet, daß die Letzteren, sobald sie in den Besitz ihrer Vernunft gelangen, diese Begriffe doch erhalten, so kann man mit Recht fragen: How can it with any tolerable sense be supposed, that what be imprinted by nature as the foundation and guide of the reason should need the use of reason to discover it? (Chapt. II, 10). Locke kommt daher ibid. Chapt III. § 27 zu dem Resultat: I think it past doubt that there are no practical principles wherein all men agree and *therefore none innate* oder ibid. § 22: *Ideas and notions are no more born with us than arts*

Leibnitz zwischen Locke und Descartes eingenommen hat. Man darf daher die Stoiker nicht gar so sehr wegen des von ihnen

---

and sciences. Locke leugnet also nicht bloß das Angeborensein fertiger Ideen, sondern auch jede ursprüngliche geistige Anlage. Leibnitz nimmt nun mit seiner Theorie der „kleinen, dunklen, unbewußten Vorstellungen" ein Justemilieu zwischen Descartes und Locke ein. Weder bringt der Mensch fertige Ideen mit auf die Welt, noch gleicht der Verstand ursprünglich einer tabula rasa, vielmehr bilden die dunklen, unbewußten Vorstellungen die Elemente unseres Denkens. Diese bedeuten für die geistige Welt dasselbe, was die Atome für die Körperwelt sind: Les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules dans la Physique (Nouv. Ess. Avantprop. p. 11). Diese kleinen Vorstellungen bilden den Zusammenhang zwischen dem einzelnen Individuum und dem Universum, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. Diese petites solicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine, nennt er déterminations *confuses* (Nouv. Ess. p. 123). Die dunklen Vorstellungen haben noch kein Bewußtsein; sie erhalten ein solches erst durch Entwicklung, was doch wohl nur heißt, daß die Erfahrung die unbewußt schlummernden Vorstellungen zum Bewußtsein bringt. Es ist daher ganz zutreffend, wenn Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos. Bd. II, 1 (Leibnitz) S. 320 die erkenntnistheoretische Stellung Leibnitzens so auffaßt, daß Leibnitz durch den von ihm eingeführten Begriff der Geistesanlage und Entwicklung das Dilemma zwischen Cartesius und Locke löst. Die Geistesanlage, die sich weder bei Cartesius, noch bei Locke findet, ist aber nichts weiter, als die von uns gekennzeichnete stoische πρόληψις. Wie diese keinen fertigen Begriff, vielmehr nur eine seelische Disposition darstellen soll, so bilden auch die perceptions petites oder insensibles Leibnitzens eine bloße Anlage, die erst entwickelt werden muß, wenn sie zum Bewußtsein kommen soll, ähnlich wie zur πρόληψις die Erfahrung hinzutreten muß, wenn eine vollendete Erkenntnis zu stande gebracht werden soll. Bei diesem Vergleich zwischen den perceptions insensibles Leibnitzens mit der πρόληψις der Stoa fällt es schwer ins Gewicht, daß die πρόλ. bei Cicero inchoatae oder gar *adumbratae intelligentiae* heißen. Auch kommt die stoische Definition der πρόληψις als ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου der Erklärung Leibnitzens, die perceptions insensibles repräsentieren cette liaison que chaque être a avec *tout le reste de*

begangenen Verstoßes gegen die Konsequenz verurteilen und sie mit Prantl sinnloser Zerfahrenheit und steter Konfusion zeihen.[517]) Ein liebevolles Versenken in die Eigenart des stoischen Philosophierens und ein unvoreingenommenes Zergliedern dieses Systems zeigt zur Genüge, daß es an Folgerichtigkeit und methodischer Durchbildung keinem antiken philosophischen System nachsteht.

Die κοιναὶ ἔννοιαι spielten in dieser Philosophie eine so bedeutende Rolle, daß man die Stoiker vielfach nach ihnen be-

---

l'univers bedenklich nahe. Auch ist es für die Stellung des Leibnitz nicht gleichgültig, daß Locke, wie wir gesehen haben, ausdrücklich gegen die Gemeinbegriffe (κοιναὶ ἔννοιαι) angekämpft hat, während Leibnitz in seinen gegen Locke gerichteten Nouv. Ess. dieselben wieder aufnimmt und von ihnen direkt ausgeht, wenn er sie auch nicht in der landläufigen cartesianischen, vielmehr in der von uns skizzierten stoischen Auffassung gutheißt, vgl. Nouv. Ess. Buch I, Kap. I, S. 40 bei Kirchmann. Endlich tritt noch hinzu, daß Leibnitz gleich zu Anfang der Vorrede seiner Nouv. Ess. die Stoiker ausdrücklich als die Vertreter der *notiones communes* oder προλήψεις anführt. Eine gewisse geistige Wahlverwandtschaft zwischen der Stoa und Leibnitz ist auch insofern vorhanden, als beide das unverkennbare Streben besitzen, zwischen den philosophischen Gegensätzen zu vermitteln und extreme Schroffheiten abzuglätten. Es bleibe nun einer besonderen Untersuchung vorbehalten, inwiefern die stoische πρόληψις unmittelbar auf die perceptions insensibles des Leibnitz eingewirkt hat. Jedenfalls wird uns an der Hand der leibnitzischen Philosophie klar, in welchem Sinne die Stoa die πρόληψις verstanden hat. Daß diese Schwenkung zu gunsten einer natürlichen Disposition sich mit der tabula rasa der Stoa in harmonischen Einklang bringen läßt, wollen wir nicht behaupten. Nur bestreiten wir, daß die Stoa damit ihren empirischen Standpunkt voll und ganz preisgegeben habe, indem sie trotz der tabula rasa eine angeborne Anlage zugegeben hat. Der Verstand ist ursprünglich insoweit allerdings leer, als er keine wirkliche Erkenntnis, sondern nur die Anlage zu einer solchen besitzt.

[517]) Prantl, Gesch. d. Log. I, 420 findet in der Stoa die wunderlichste Vermengung des gröbsten Materialismus und des formalsten Nominalismus. Zu einer solchen Anhäufung von Superlativen giebt die von der Stoa durch die πρόληψις begangene Inkonsequenz keine Veranlassung; vgl. noch Note 520.

nannte[518]), weil sie ihre ganze Theorie auf dieselben aufbauen wollten.[519]) Gott hat uns dieselben gleichsam eingepflanzt[520]) zur Erkenntnis seines Wesens und des Guten überhaupt. Darum erstrecken sich diese „empirischen Elementarbegriffe", wie wir κ. ἔ. nennen möchten, zunächst auf die Erkenntnis Gottes. Nur der Mensch ist im stande Gott zu erkennen, aber andererseits muß auch jedes Volk im allgemeinen und jeder Mensch insbesondere das Bewußtsein des Vorhandenseins irgendeiner Gottheit haben.[521]) Zu

---

518) Sext. Emp. adv. M. XI, 22: οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ τῶν κοινῶν ὡς εἰπεῖν ἐννοιῶν ἐχόμενοι, weil die Stoiker vorzugsweise von den κ. ἔ. ausgingen: ἀφ' ὧν (sc. τῶν ἐννοιῶν καὶ προλήψεων κοινῶν) μάλιστα τὴν αἵρεσιν . . . καὶ μόνην ὁμολογεῖν τῇ φύσει λέγουσιν, Plut. comm. not. 3, 1. Plutarch führt sie in seinem Buche gegen die κ. ἔ. durchgehends als Vertreter der communes notitiae an.

519) Vgl. Sen. ep. 117, 6.

520) Vgl. Cornut. de nat. deor. cap. 20 p. 115 Villois: οἱ δὲ θεο ὡσπερεὶ νύττοντες καὶ ὑπομιμνήσκοντες αὐτοὺς τῶν ἐννοιῶν περιγεγόνασιν. Auch aus Epikt. diss. III, 5, 8 geht hervor, daß die πρόλ. den Menschen von Gott eingepflanzt wurde, wobei man jedoch nicht an einen speziellen Schöpfungsakt, vielmehr nur an die Gottentstammtheit unserer Seele zu denken hat, aus welcher die Anlage zum Guten von selbst folgt. Am klarsten finden wir dies bei Seneca ausgedrückt, der die Behauptung aufstellt, daß der Keim des Guten in der Seele liegt, ja, daß überhaupt so manches in der Seele verborgen schlummert, das erst erwacht, wenn es durch einen ähnlichen Vorgang in der Welt angesprochen wird, vgl. ep. 94, 29: Omnium honestarum rerum *semina* animi gerunt, quae *admonitione* excitantur . . . quaedam *sunt* quidem in *animo*, sed parum *prompta*, quae incipiunt in expedito esse, cum dicta sunt. Es erinnert dies deutlich an das von Leibnitz gebrauchte Gleichnis von der Klaviatur. Der Ton kommt erst dann zur Geltung, wenn die betreffende Taste angeschlagen wird. So soll auch die schlummernde Geistesanlage erst dann geweckt werden, wenn sich ein entsprechender Vorgang in der Außenwelt abspielt. Allenfalls bedarf die geistige Anlage noch der Ergänzung durch die Erfahrung. Und was Leibnitz (Nouv. Ess. Liv. II, chap. 1, p. 223) vom Erkennen überhaupt sagt: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, *excipe*: nisi intellectus ipse, das gilt bei den Stoikern insbesondere von der πρόληψις.

521) Cic. de leg. I, 8, 24: Itaque ex tot generibus nullum est

Schluß ziehen, als hätten die Stoiker das Vorhandensein angeborner Ideen und fertiger Erkenntnisse zugegeben. Einen so handgreiflichen, in die Augen springenden Widerspruch konnten sie unmöglich begehen, einerseits alle unsere Erkenntnisse ausschließlich aus der Erfahrung abzuleiten, andererseits doch angeborne Ideen anzunehmen. Den Schlüssel zur Lösung dieses Widerspruchs liefert uns Seneca, der ausdrücklich hervorhebt, daß wir nur die Keime, also gleichsam die formalen Bedingungen

---

nicht die Erkenntnis des Guten liefert, sonst wäre das μάλιστα sinnlos. Freilich könnte man gerade bei Chrysipp eine gewisse Neigung zur Annahme angeborener Begriffe nachweisen, wenn er behauptet, daß wir von den Göttern ein ahnendes Bewußtsein in uns tragen, das uns gut und menschenfreundlich macht, Plut. St. rep. cap. 38: ἐκ τῶν ἐννοιῶν, ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες. Ebenso sollen uns nach Chrys. die sittlichen Begriffe gleichsam eingepflanzt sein, Aul. Gell. N. Att. VI, 1: Sic hercle, inquit, dum *virtus* hominibus per *consilium naturae* gignitur, vitia ibidem per affinitatem contrariam *nata* sunt. Allein an anderer Stelle erhalten wir Aufschluß über die Ansicht Chrysipps; vgl. Plut. de St. rep. cap. 9: Wir gelangen zur Erkenntnis des Guten nur durch die Betrachtung des Weltgesetzes: οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως καὶ οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ... ἢ ἀπό τῆς κοινῆς φύσεως. Es wird demnach zur ursprünglichen Anlage noch die Beobachtung der Natur, also die Erfahrung hinzutreten. Ja, die ganze Naturbetrachtung hat nur den Zweck der Unterscheidung des Guten und Bösen, ibid.: οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν. Demnach hat auch Chrysipp, von dem allein die Wendung ἔμφυτοι προλήψεις überliefert ist, dieselbe nur dahin verstanden, daß sich die angeborene Disposition erst mit der empirischen Beobachtung vereinigen muß, wenn eine gültige Erkenntniß zu stande kommen soll. Unter Zugrundelegung dieser Auffassung fällt auch die von Heinze, zur Erkenntnislehre S. 32 bemerkte Schwierigkeit fort, daß die Stoiker die Möglichkeit des Lernens durch die Annahme der φυσικαὶ ἔννοιαι beantworten, vgl. Plut. fragm. de an. VII, 6, p. 487 Wytt. Sobald wir durch die πρόλ. gewisse natürliche Dispositionen, aber kein fertiges Wissen besitzen, so ist es sehr erklärlich, daß diese Dispositionen durch das Lernen d. h. durch die Aufnahme von Erfahrungen und die Verknüpfung mit denselben zu empirischen Begriffen ausreifen und sich ausentwickeln.

des Wissens, nicht aber das Wissen selbst mit auf die Welt bringen.[506]) Es ist dies so zu verstehen, daß wir für manche Erkenntnisse in der Natur unserer Seele eine gewisse günstige Disposition besitzen. Während wir die meisten Erfahrungsbegriffe erst durch sorgfältige Beobachtung und geübte Vergleichung gewinnen, gelangen wir zu einzelnen Begriffen kunstlos und ungezwungen, da dieselben sich uns ohne jede methodische Untersuchung unsererseits mit unabweislicher Evidenz aufdrängen.[507])

---

[506]) Vgl. Sen. ep. 120, 4: *semina* nobis scientiae (natura) dedit, *scientiam non dedit.* Nur die Anlage und die Sucht nach Wissen haben wir von der Natur, nicht das Wissen selbst, Sen. de vita beata cap. 5 (32); schärfer noch Cic. de fin. IV, 3: habere etiam *insitam* quandam, vel potius *innatam cupiditatem scientiae.* Vermöge ihrer Gottentstammtheit hat die Seele ein natürliches Streben nach Wahrheit, Clem. Alex. Strom. II, 384 Sylb.: ἔχοντα δὲ ἀφορμὰς πρὸς πίστιν τ' ἀληθοῦς. Hier sieht man so recht, daß dem Menschen kein fertiges Erkennen, sondern nur das Streben danach von Natur anhaftet.

[507]) Vgl. Plut. pl. phil. IV, 11: Τῶν δὲ ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους (d. h. durch Erfahrung) καὶ ἀνεπιτεχνήτως. . . . ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. Wenn es noch zweifelhaft sein konnte, daß auch die πρόληψις der Mithilfe der Erfahrung bedarf, so ist hier der Beweis klar und unwiderleglich erbracht. Denn der hier angeführten Stelle geht eine Definition der Erfahrung (ἐμπειρία) unmittelbar voran, und im Hinblick auf diese Definition berichtet Plutarch, daß die πρόλ. auf die angedeutete Weise (κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους), d. h. durch Erfahrung zu stande kommt. Wenn aber die πρόλ. ebenso gut Erfahrungsbegriff ist, wie die ἔννοια, worin unterscheiden sie sich dann noch? Auch darauf giebt Plutarch, beziehungsweise Aëtius die treffend klare und bündige Antwort: die πρόλ., d. i. der empirische Elementarbegriff kommt ungezwungen und kunstlos (ἀνεπιτεχνήτως) zu stande, wohl weil die Disposition zu demselben schon in der Seele vorhanden ist und sich die Erfahrung daher leicht und mühelos, ohne Zuhilfenahme dialektischer Kunstgriffe, mit der ursprünglichen Disposition verbindet und so den empirischen Elementarbegriff erzeugt. Die ἔννοια hingegen ist ein höherer empirischer Begriff, dessen Bestandteile sich als ursprüngliche Anlage (πρόλ.) nicht vorfinden, der vielmehr erst durch Kombinieren und sorgfältiges dialektisches Zer-

Und da diese Erkenntnisse, die sie προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι nennen, nicht bloß sporadisch bei einzelnen Individuen auftauchen, sondern allen Menschen ausnahmslos gemeinsam sind, so tragen sie die Bürgschaft ihrer Zuverlässigkeit, das Kriterium der Wahrheit in sich.[508]) Daß aber diese προλήψεις nicht angeboren sind, vielmehr erst hier auf dem Wege der Erfahrung zur Ausbildung und Ausreifung gelangen, geht am klarsten daraus hervor, daß der menschliche Verstand sich erst in den ersten sieben Lebensjahren aus den προλήψεις zusammensetzen soll.[509]) Wäre die πρόληψις schon bei der Geburt als fertiger Begriff vorhanden, dann brauchte doch der Verstand keine sieben — oder, wie eine andere Version lautet, gar vierzehn — Jahre zu seiner Ausbildung! Hätte das Kind schon gleich bei der Geburt seine προλήψεις als klare Vorstellungen, die noch dazu das Merkmal

---

gliedern erschlossen werden kann (δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας). Durch diese Interpretation ist die Differenz zwischen ἔννοια und πρόληψις evident. Der Ausdruck φυσικῶς ist hier synonym mit πρόληψις und bedeutet, wie Heinze a. a. O. S. 32 richtig bemerkt, den Gegensatz zum mühe- und kunstvollen Erlernen des höheren empirischen Begriffs vermittelst der ἔννοια.

[508]) Wie dies namentlich von Chrysipp berichtet wird, D. L. VII, 54: ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὐτὸν (statt αὐτὸν mit Hirzel) ἐν τῷ πρώτῳ περὶ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν. Überhaupt scheint sich Chrysipp mit der πρόληψις am eingehendsten beschäftigt zu haben, wie dies bereits Note 505 gezeigt und Plutarch ausdrücklich hervorgehoben hat, vgl. comm. not. cap. 1: Χρύσιππος ... τὸν δὲ περὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰς ἐννοίας τάραχον ἀφελὼν πανταπασι, καὶ διορθώσας ἑκάστην καὶ θέμενος εἰς τὸ οἰκεῖον. Die kritische Seite dieser Frage, inwieweit den Stoikern die πρόλ. als Kriterium galt, wird uns im nächsten Kapitel beschäftigen. Allein auch hier verdient noch hervorgehoben zu werden, daß nicht bloß Chrysipp, sondern auch Seneca noch an der πρόλ. als Kriterium festhält, vgl. ep. 117, 6: multum dare solemus praesumtione (= πρόληψις) omnium hominum; apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri.

[509]) Plut. pl. phil. IV, 11: ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοὶ ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα. Über die in Bezug auf die Hebdomaden obwaltende Differenz vgl. oben Note 232.

der Wahrheit an sich tragen, wie kamen dann die Stoiker dazu, das Verstandesvermögen des Kindes dem der Tiere gleichzusetzen[510]), denen sie ja alle und jede Vernunft abgesprochen haben! Die πρόληψις kann also unmöglich eine angeborne Idee sein; sie ist vielmehr eben so gut empirischer Begriff, wie die ἔννοια, nur mit dem Unterschied, daß wir für diejenigen empirischen Begriffe, die man προλήψεις oder κοιναὶ ἔννοιαι nennt, eine günstigere seelische Disposition insofern mitbringen, als wir dieselben mit Leichtigkeit und ohne Zuhilfenahme subtiler dialektischer Mittel bilden können, so daß selbst das Kind mit seinem ungeübten Verstand dieselben zu erschließen fähig ist, während die ἔννοιαι, die höheren empirischen Begriffe, nur vermittelst der kunstgeübten, feingesponnenen Dialektik erschlossen werden können. Es ist für unsere Auffassung der πρόληψις sehr wichtig, daß dieselbe stoischerseits als ein natürliches Erfassen des Alls definiert worden ist.[511]) Es ist damit klar ausgesprochen, daß die πρόληψις sich vorzugsweise nur auf die Erkenntnis des Weltalls d. h. der Gottheit erstreckt. Zu dieser Erkenntnis bringt aber die menschliche Seele, die selbst ein unmittelbarer Ausfluß der Gottheit ist, naturgemäß eine höhere Disposition mit

---

[510]) Wir verweisen hier nur auf Sen. ep. 121, 3: *Infantibus* quoque *animalibusque* principalis partis suae sensus est *non satis* dilucidus nec expressus. Das Gute wird erst durch die Vernunft erkannt, die aber Tieren und Kindern abgeht, ep. 124, 12. Weiteres darüber Bd. I, S. 92 ff.

[511]) D. L. VII, 54: ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Prantl, Gesch. d. Log. I, 420, Note 59 läßt sich in seiner ebenso maßlosen, wie unberechtigten Geringschätzung der stoischen Philosophie im Anschluß an obige Diogenesstelle zu der gewagten Behauptung herbei: In drei Worte ist dieser Unsinn zusammengefaßt — also ἔννοια, und doch φυσική, und dann doch wieder τῶν καθόλου. Prantl hat dabei übersehen, daß die ἔννοια φυσική, die gleichbedeutend ist mit πρόληψις, vermöge ihrer Naturanlage die Fähigkeit besitzt, die Natur des Alls d. h. das Verhängnis zu erkennen. Unter τῶν καθόλου sind hier eben nicht die allgemeinen Begriffe überhaupt, vielmehr nur die überall waltende Weltordnung gemeint, die wir vermittelst der πρόλ. zu erkennen vermögen; vgl. oben Note 503 und 504.

auf die Welt, weil der in ihr liegende σπερματικὸς λόγος sie zunächst zur Erklärung ihres eigenen Wesens herausfordert und drängt. Daraus erhellt aber zweierlei: einerseits wird jetzt klar, daß die Stoiker die πρόληψις nur zu dem Zweck mit ihrem System verflochten haben, damit dieselbe ein kräftiges, unantastbares Zeugnis für das Gottesdasein ablegen könne, anderseits werden wir jetzt verstehen, warum wir gerade für die Erkenntnisse der πρόληψις eine günstigere seelische Anlage mitbringen. Die vernünftige Keimkraft, die unserer Seele innewohnt, veranlaßt in uns das natürliche Bestreben, zur Erkenntnis Gottes als des Urhebers unserer Seele zu gelangen. Es ist demnach nicht unzutreffend, wenn uns überliefert wird, daß nach den Stoikern die προλήψεις in uns φυσικῶς entstehen oder ἔμφυτοι sind, nur darf man dies nicht dahin verstehen, als brächte der Mensch fertige, angeborne Ideen mit auf die Welt. Diese Ausdrücke sind vielmehr dahin zu deuten, daß wir φυσικῶς d. h. durch die natürliche Beschaffenheit unserer Seele dazu gedrängt werden, προλήψεις zu bilden, da wir für dieselben eine gewisse physische Disposition besitzen.

Mag nun die hier gekennzeichnete stoische Theorie der πρόληψις mit dem von uns behaupteten durchgängigen Empirismus nicht ganz im Einklang stehen, so bedeutete sie noch lange nicht das völlige Preisgeben des Sensualismus oder ein inkonsequentes Umbiegen und Einlenken in entgegengesetzte erkenntnistheoretische Bahnen, wie Heinze, der verständnisvolle Bearbeiter der stoischen Erkenntnistheorie, annimmt.[512]) Haben wir den Nachweis geführt, daß selbst die πρόληψις nur ein empirischer Begriff ist, der freilich durch eine gewisse Disposition der Seele, die a priori auf die Bildung dieses empirischen Begriffs hindrängt, erheblich und ganz wesentlich unterstützt wird, so liegt darin wohl eine Halbheit, eine nicht ganz konsequente Konzession, aber noch lange kein Aufgeben des Empirismus. Es läßt sich vielmehr im Gegenteil folgern, wie unerschütterlich wurzelfest der Empirismus in der Stoa gewesen sein mußte, wenn selbst die behufs Erhärtung des Gottesdaseins herbeigezogene πρόληψις den empirischen Standpunkt zu verdrängen nicht im stande war. Man hat eben bisher

---

[512]) Vgl. Heinze, zur Erkenntnislehre etc. S. 31.

übersehen, daß auch die πρόληψις keine reine Erkenntnis a priori liefert, vielmehr erst der Ergänzung durch die Erfahrung dringend bedarf, wenn eine wirkliche Erkenntnis zu stande kommen soll. Die Erkenntnis des Gerechten und Guten z. B., die unserer Seele vermöge ihrer Gottentstammtheit einwohnt, erhalten wir allerdings φυσικῶς[513]), d. h. durch die πρόληψις, aber nicht durch diese allein, sondern erst durch das Hinzutreten der Erfahrung, indem wir durch Analogie und Vergleichung das Gute und Gerechte erkennen.[514]) Es ist dies kein Widerspruch, wie Heinze will[515]), vielmehr eine volle Bestätigung der von uns vertretenen Auffassung der stoischen πρόληψις. Beide Berichte sind zutreffend, sofern die κοιναὶ ἔννοιαι des Guten und Bösen thatsächlich durch die πρόληψις unter Zuhilfenahme der Erfahrung erfolgen. Wird aber unsere Auffassung der stoischen πρόληψις gebilligt, dann ist der stoische Empirismus durch dieselbe keineswegs durchlöchert oder gar ganz in Frage gestellt. Eine seelische Disposition der Menschen hat Locke, der klassische

---

[513]) D. L. VII, 53, citierte Note 499. Das φυσικῶς steht hier im Gegensatz zum dialektischen Vernunftschluß, was darauf hindeutet, daß die φυσικὴ ἔννοια schon durch die bloße Erfahrung gewonnen werden kann, und daher dialektischer Schlüsse gar nicht mehr bedarf.

[514]) Cic. de fin. III, 10; Sen. ep. 120, 4: nobis videtur observatio collegisse et rerum saepe factarum inter so collatio: per *analogian nostri* intellectum et *honestum* et *bonum* iudicant.

[515]) Heinze, zur Erkenntnislehre S. 37 findet einen Widerspruch darin, daß das Gute bald φυσικῶς, bald wieder durch Analogie zu uns gekommen sein soll, und er nimmt darum an, daß über den Ursprung der κ. ἔ. in der Stoa keine volle Übereinstimmung geherrscht zu haben scheint. Wird aber unsere Auffassung der πρόλ. geteilt, dann widersprechen sich beide Berichte nicht, sondern sie ergänzen einander. Danach erkennen wir das Gute allerdings auch schon φυσικῶς, weil in der ursprünglichen Anlage unserer Seele eine gewisse Wahlverwandtschaft mit dem Guten vorhanden ist, aus der dann ein dunkles Ahnen desselben entspringt; allein die Erfahrung muß erst hinzutreten und der ursprünglichen Disposition zu Hilfe kommen, um eine wirkliche Erkenntnis des Guten zu ermöglichen. Denn φυσικῶς ahnen wir nur das Gute, während wir es per analogian erkennen.

Vertreter des Empirismus, freilich geleugnet.[516]) Die Stoa steht mit ihrer πρόληψις vielmehr auf dem Vermittlungsstandpunkt, den

[516]) Die Mittelstellung der stoischen πρόλ. zwischen angeborenem Begriff und der tabula rasa wird am besten begriffen, wenn man sie mit der Vermittlung vergleicht, die Leibnitz zwischen Descartes und Locke versucht hat. Nach Cartesius ist der Geist ein ursprünglich denkendes und vorstellendes Wesen; das Attribut des Denkens ist demnach in sich fertig und abgeschlossen, da es unabhängig vom Attribut des Körpers für sich existiert. Denn Substanz heißt, nach der Definition Descartes, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf (Princip. Philos. I, § 51). Schließen aber Denken und Ausdehnung einander gegenseitig aus (vgl. Resp. ad sec. Object Def. X), dann erhält der Geist seine Ideen keinesfalls erst aus der Erfahrung, sondern dieselben sind ihm in ihrer fertigen Gestalt eingeboren. Bei Descartes also ist das Prinzip der angeborenen Ideen bis in die äußerste Konsequenz aufrechtgehalten. Locke hat wieder umgekehrt das Vorhandensein angeborner Ideen ganz entschieden verworfen. Ja, er polemisiert ausdrücklich gegen die κ. ἔ.; vgl. Book I. Chapt. II, § 1—5: It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding *certain innate principles, some primary notions*, κοιναὶ ἔννοιαι, characters as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its first being and *brings into the world with it*. Hier wird die πρόληψις so aufgefaßt, daß die Seele fertige Erkenntnisse mit auf die Welt bringt. Dagegen macht nun Locke a. a. O. geltend: The argument drawn from universal consent has this misfortune in it, that if it were true in matter of fact . . . it would not prove them innate if there can be any other way shewn, how men may come to that universal agreement. Locke geht noch weiter und behauptet, es gäbe keine Begriffe (principles) to which all mankind give an universal assent. Denn Kinder und Idioten haben diese allgemeinen Begriffe nicht. Wird aber eingewendet, daß die Letzteren, sobald sie in den Besitz ihrer Vernunft gelangen, diese Begriffe doch erhalten, so kann man mit Recht fragen: How can it with any tolerable sense be supposed, that what be imprinted by nature as the foundation and guide of the reason should need the use of reason to discover it? (Chapt. II, 10). Locke kommt daher ibid. Chapt III. § 27 zu dem Resultat: I think it past doubt that there are no practical principles wherein all men agree and *therefore none innate* oder ibid. § 22: *Ideas and notions are no more born with us than arts*

Leibnitz zwischen Locke und Descartes eingenommen hat. Man darf daher die Stoiker nicht gar so sehr wegen des von ihnen

and sciences. Locke leugnet also nicht bloß das Angeborensein fertiger Ideen, sondern auch jede ursprüngliche geistige Anlage. Leibnitz nimmt nun mit seiner Theorie der „kleinen, dunklen, unbewußten Vorstellungen" ein Justemilieu zwischen Descartes und Locke ein. Weder bringt der Mensch fertige Ideen mit auf die Welt, noch gleicht der Verstand ursprünglich einer tabula rasa, vielmehr bilden die dunklen, unbewußten Vorstellungen die Elemente unseres Denkens. Diese bedeuten für die geistige Welt dasselbe, was die Atome für die Körperwelt sind: Les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules dans la Physique (Nouv. Ess. Avantprop. p. 11). Diese kleinen Vorstellungen bilden den Zusammenhang zwischen dem einzelnen Individuum und dem Universum, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. Diese petites solicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine, nennt er déterminations *confuses* (Nouv. Ess. p. 123). Die dunklen Vorstellungen haben noch kein Bewußtsein; sie erhalten ein solches erst durch Entwicklung, was doch wohl nur heißt, daß die Erfahrung die unbewußt schlummernden Vorstellungen zum Bewußtsein bringt. Es ist daher ganz zutreffend, wenn Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos. Bd. II, 1 (Leibnitz) S. 320 die erkenntnistheoretische Stellung Leibnitzens so auffaßt, daß Leibnitz durch den von ihm eingeführten Begriff der Geistesanlage und Entwicklung das Dilemma zwischen Cartesius und Locke löst. Die Geistesanlage, die sich weder bei Cartesius, noch bei Locke findet, ist aber nichts weiter, als die von uns gekennzeichnete stoische πρόληψις. Wie diese keinen fertigen Begriff, vielmehr nur eine seelische Disposition darstellen soll, so bilden auch die perceptions petites oder insensibles Leibnitzens eine bloße Anlage, die erst entwickelt werden muß, wenn sie zum Bewußtsein kommen soll, ähnlich wie zur πρόληψις die Erfahrung hinzutreten muß, wenn eine vollendete Erkenntnis zu stande gebracht werden soll. Bei diesem Vergleich zwischen den perceptions insensibles Leibnitzens mit der πρόληψις der Stoa fällt es schwer ins Gewicht, daß die πρόλ. bei Cicero inchoatae oder gar *adumbratae intelligentiae* heißen. Auch kommt die stoische Definition der πρόληψις als ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου der Erklärung Leibnitzens, die perceptions insensibles repräsentieren cette liaison que chaque être a avec *tout le reste de*

begangenen Verstoßes gegen die Konsequenz verurteilen und sie mit Prantl sinnloser Zerfahrenheit und steter Konfusion zeihen.[517]) Ein liebevolles Versenken in die Eigenart des stoischen Philosophierens und ein unvoreingenommenes Zergliedern dieses Systems zeigt zur Genüge, daß es an Folgerichtigkeit und methodischer Durchbildung keinem antiken philosophischen System nachsteht.

Die κοιναὶ ἔννοιαι spielten in dieser Philosophie eine so bedeutende Rolle, daß man die Stoiker vielfach nach ihnen be-

---

l'univers bedenklich nahe. Auch ist es für die Stellung des Leibnitz nicht gleichgültig, daß Locke, wie wir gesehen haben, ausdrücklich gegen die Gemeinbegriffe (κοιναὶ ἔννοιαι) angekämpft hat, während Leibnitz in seinen gegen Locke gerichteten Nouv. Ess. dieselben wieder aufnimmt und von ihnen direkt ausgeht, wenn er sie auch nicht in der landläufigen cartesianischen, vielmehr in der von uns skizzierten stoischen Auffassung gutheißt, vgl. Nouv. Ess. Buch I, Kap. I, S. 40 bei Kirchmann. Endlich tritt noch hinzu, daß Leibnitz gleich zu Anfang der Vorrede seiner Nouv. Ess. die Stoiker ausdrücklich als die Vertreter der *notiones communes* oder προλήψεις anführt. Eine gewisse geistige Wahlverwandtschaft zwischen der Stoa und Leibnitz ist auch insofern vorhanden, als beide das unverkennbare Streben besitzen, zwischen den philosophischen Gegensätzen zu vermitteln und extreme Schroffheiten abzuglätten. Es bleibe nun einer besonderen Untersuchung vorbehalten, inwiefern die stoische πρόληψις unmittelbar auf die perceptions insensibles des Leibnitz eingewirkt hat. Jedenfalls wird uns an der Hand der leibnitzischen Philosophie klar, in welchem Sinne die Stoa die πρόληψις verstanden hat. Daß diese Schwenkung zu gunsten einer natürlichen Disposition sich mit der tabula rasa der Stoa in harmonischen Einklang bringen läßt, wollen wir nicht behaupten. Nur bestreiten wir, daß die Stoa damit ihren empirischen Standpunkt voll und ganz preisgegeben habe, indem sie trotz der tabula rasa eine angeborne Anlage zugegeben hat. Der Verstand ist ursprünglich insoweit allerdings leer, als er keine wirkliche Erkenntnis, sondern nur die Anlage zu einer solchen besitzt.

[517]) Prantl, Gesch. d. Log. I, 420 findet in der Stoa die wunderlichste Vermengung des gröbsten Materialismus und des formalsten Nominalismus. Zu einer solchen Anhäufung von Superlativen giebt die von der Stoa durch die πρόληψις begangene Inkonsequenz keine Veranlassung; vgl. noch Note 520.

nannte[518]), weil sie ihre ganze Theorie auf dieselben aufbauen wollten.[519]) Gott hat uns dieselben gleichsam eingepflanzt[520]) zur Erkenntnis seines Wesens und des Guten überhaupt. Darum erstrecken sich diese „empirischen Elementarbegriffe", wie wir κ. ἔ. nennen möchten, zunächst auf die Erkenntnis Gottes. Nur der Mensch ist im stande Gott zu erkennen, aber andererseits muß auch jedes Volk im allgemeinen und jeder Mensch insbesondere das Bewußtsein des Vorhandenseins irgendeiner Gottheit haben.[521]) Zu

---

[518]) Sext. Emp. adv. M. XI, 22: οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ τῶν κοινῶν ὡς εἰπεῖν ἐννοιῶν ἐχόμενοι, weil die Stoiker vorzugsweise von den κ. ἔ. ausgingen: ἀφ' ὧν (sc. τῶν ἐννοιῶν καὶ προλήψεων κοινῶν) μάλιστα τὴν αἵρεσιν ... καὶ μόνην ὁμολογεῖν τῇ φύσει λέγουσιν, Plut. comm. not. 3, 1. Plutarch führt sie in seinem Buche gegen die κ. ἔ. durchgehends als Vertreter der communes notitiae an.

[519]) Vgl. Sen. ep. 117, 6.

[520]) Vgl. Cornut. de nat. deor. cap. 20 p. 115 Villois: οἱ δὲ θεοὶ ὡσπερεὶ νύττοντες καὶ ὑπομιμνήσκοντες αὐτοὺς τῶν ἐννοιῶν περιγεγόνασιν. Auch aus Epikt. diss. III, 5, 8 geht hervor, daß die πρόλ. den Menschen von Gott eingepflanzt wurde, wobei man jedoch nicht an einen speziellen Schöpfungsakt, vielmehr nur an die Gottentstammtheit unserer Seele zu denken hat, aus welcher die Anlage zum Guten von selbst folgt. Am klarsten finden wir dies bei Seneca ausgedrückt, der die Behauptung aufstellt, daß der Keim des Guten in der Seele liegt, ja, daß überhaupt so manches in der Seele verborgen schlummert, das erst erwacht, wenn es durch einen ähnlichen Vorgang in der Welt angesprochen wird, vgl. ep. 94, 29: Omnium honestarum rerum *semina* animi gerunt, quae *admonitione* excitantur ... quaedam *sunt* quidem in *animo*, sed parum *prompta*, quae incipiunt in expedito esse, cum dicta sunt. Es erinnert dies deutlich an das von Leibnitz gebrauchte Gleichnis von der Klaviatur. Der Ton kommt erst dann zur Geltung, wenn die betreffende Taste angeschlagen wird. So soll auch die schlummernde Geistesanlage erst dann geweckt werden, wenn sich ein entsprechender Vorgang in der Außenwelt abspielt. Allenfalls bedarf die geistige Anlage noch der Ergänzung durch die Erfahrung. Und was Leibnitz (Nouv. Ess. Liv. II, chap. 1, p. 223) vom Erkennen überhaupt sagt: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, *excipe*: nisi intellectus ipse, das gilt bei den Stoikern insbesondere von der πρόληψις.

[521]) Cic. de leg. I, 8, 24: Itaque ex tot generibus nullum est

diesen empirischen Elementarbegriffen werden nur solche gerechnet, die alle Menschen unbedingt besitzen[522]), da sie ihnen gleichsam von der Natur gegeben sind.[523]) Diese Elementarbegriffe setzen sich in uns durch ihre Güte und Sicherheit mit solcher Überzeugung fest, daß sie der Seele unbeugsame Grundsätze und ein unbestechliches Urteil verleihen.[524]) Aus diesem Grunde galten ihnen dieselben auch als Norm und Maßstab der Wahrheit.[525]) Allein mögen auch die κ. ἔ. allen Menschen im großen und ganzen ge-

---

animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam dei, ipsisque in hominibus *nulla gens* est neque tam mansueta neque tam fera *quae non*, etiam si ignoret qualem habere *deum* deceat, *tamen habendum sciat*; ebenso Tusc. qu. I. 13, 30: nulla gens tam fera, *nemo omnium* tam est immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. Nach Cic. de nat. deor. II, 17 (von Zeno) besitzen wir von Gott eine *certa animi notio*; ebenso Plut. St. rep. cap. 38 von Chrysipp. Daß aber zu diesem natürlichen Ahnen der Gottheit die Erfahrung noch hinzutreten muß, ist bereits Note 501 nachgewiesen worden.

[522]) Vgl. Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 290 K., 255 M.: κοινὴν ἐνταῦθα φορὰν ὁ Χρύσιππος εἴρηκε τὸ κοινῇ πᾶσιν ἀνθρώποις δοκοῦν; Epikt. diss. I, 20, 1: αἱ προλήψεις κοιναὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσίν; Simplic. com. in Epict. Enchir. cap. 33, p. 159 Salmas: Αἱ κοιναὶ τῶν ἀνθρώπων περὶ τῆς πραγμάτων φύσεως ἔννοιαι, καθ' ἃς οὐ διαφερόμεθα, ἀλλ' ὁμοδοξοῦμεν ἀλλήλοις οἱ ἄνθρωποι· οἷον ὅτι τὸ ἀγαθὸν ὠφέλιμόν ἐστιν, καὶ τὸ ὠφέλιμον ἀγαθόν, καὶ ὅτι τὸ ἴσον οὔτε ὑπερέχει οὔτε ὑπερέχεται, καὶ ὅτι τὰ δὶς δύο τέσσαρα. Erst bei Mark Aurel erhält der Gemeinsinn eine rein ethische Färbung. Er soll uns zunächst darüber Aufschluß geben, was zu thun und zu unterlassen sei, vgl. IV, 4: καὶ ὁ προστακτὸς τῶν ποιητέων, ἢ μή, λόγος κοινός. Auch fällt nur dasjenige unter den Gemeinsinn, was dem Allgemeinwohl förderlich ist, XI, 21; ὥσπερ γὰρ οὐχ ἡ πάντων τῶν ὁπωσοῦν πλείοσι δοκούντων ἀγαθῶν ὑπόληψις ὁμοία ἐστίν, ἀλλ' ἡ τῶν τοιῶνδέ τινων, τουτέστι τῶν κοινῶν· οὕτω καὶ τὸν σκοπὸν δεῖ τὸν κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ὑποστήσεσθαι; vgl. noch V, 16 und IX, 23.

[523]) Sen. ep. 11, 1: Der sensus communis ist eine allgemeine Ansicht, die uns „natura scilicet dictante“ gegeben ist.

[524]) Sen. ep. 95, 62: quae res communem sensum facit, eadem perfectum, certa rerum persuasio: sine qua si omnia in animo natant, necessaria sunt decreta, quae dant animis *inflexibile iudicium*.

[525]) Vgl. oben Note 508.

meinsam sein, so sind sie doch nicht bei jedem Menschen in gleichem Maße ausgebildet. Wie alle Menschen — sofern sie nicht taub sind — wohl Gehör besitzen und Töne unterscheiden können, aber doch noch nicht musikalische Akkorde von einander trennen, wenn sie nicht musikalisch geschult sind[526]), so besitzen auch alle Menschen wohl im allgemeinen jene Elementarbegriffe der Gottheit, der Vorsehung, des Guten etc., aber die feinere Unterscheidung und subtile Zergliederung dieser Begriffe ist Sache der Schulung, des philosophischen oder religiösen Unterrichts.[527]) An sich sind diese Elementarbegriffe immer richtig und durchaus widerspruchsfrei[528]), aber in der speziellen Anwendung derselben auf Einzelfälle wird von den Menschen sehr häufig gefehlt. Ja, das Böse beim Menschen, das er zuweilen allerdings auch als Naturanlage besitzt[529]), rührt zumeist daher, daß der Mensch seinen sensus communis in verkehrter und verfehlter Weise auf einzelne Fälle überträgt.[530]) Über solche elementare

---

[526]) Epikt. diss. III, 6, 8: Πυθομένου δέ τινος, τί ἐστιν ὁ κοινὸς νοῦς· ὥσπερ, φησί, κοινή τις ἀκοὴ λέγοιτ' ἄν, ἡ μόνον φωνῶν διακριτική, ἡ δὲ τῶν φθόγγων, οὐκέτι κοινή, ἀλλὰ τεχνική ... ἃ οἱ μὴ παντάπασι διεστραμμένοι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸς κοινὰς ἐφορμὰς ὁρῶσιν· Ἡ τοιαύτη κατάστασις κοινὸς νοῦς καλεῖται.

[527]) Diss. I, 20, 9.

[528]) Diss. I, 22, 1: πρόληψις προλήψει οὐ μάχεται; ebenso diss. II, 17, 10; IV, 1, 44.

[529]) Sen. ep. 11, 1: nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur: quicquid infixum et *ingenitum* est, lenitur arte, non vincitur. Wenn die Stoa auch keinem Traduzianismus huldigen wollte, so mußte sie sich doch dazu bequemen, gewisse Vererbungen und Übertragungen von Anlagen vermittelst des Sperma anzunehmen, da die unleugbar vorhandenen Ähnlichkeiten der Charaktere und geistigen Eigentümlichkeiten zwischen Eltern und Kindern sie zu dieser Annahme gedrängt hat (vgl. Nemes. de nat. hom. cap. 2, p. 32; Gregor Nyssens., de an cap. 1; Tertull. de an. cap. 5; Cic. Tusc. qu. I, 32). Aber natürlich sind es auch hier nicht fertige Vorstellungen, die übermittelt werden, sondern nur Dispositionen, vgl. Plut. plac. phil. V, 12.

[530]) Epikt. diss. I, 22, 1: ἡ μάχη γίγνεται περὶ τὴν ἐφαρμογὴν τῶν προλήψεων ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις; ebenso I, 2, 6, 20, 39; II, 12

Begriffe, wie über den Satz: das Gute ist nützlich und das Nützliche ist gut, oder über den Satz der Identität und des Widerspruchs herrscht unter den Menschen keinerlei Meinungsverschiedenheit, und das sind die wahren κοιναὶ ἔννοιαι.[531])

Es liegt hier der Gedanke nahe, daß κ. ἔ. und πρόλ. identische Begriffe sind, und thatsächlich wirft Cicero beide Ausdrücke unterschiedslos durcheinander.[532]) Denn ähnlich wie von den κ. ἔ. heißt es auch von der πρόλ., daß sie allen Menschen gemeinsam ist.[533]) Da diese elementaren Anschauungen unseres Denkens an sich wahr und widerspruchsfrei sind, und die Fehler der Menschen nur in der unrichtigen Anpassung dieser Elementarbegriffe auf einzelne Vorgänge im Leben gesucht werden müssen, so muß die Erziehung ihr Hauptaugenmerk darauf richten, der Jugend eine Handhabe zu bieten, wie sie die elementaren allgemeinen Begriffe auf jeden Spezialfall anzuwenden hat.[534]) Bei der hohen Wichtigkeit der πρόλ. für unser ganzes Handeln befolge man bei den Beurteilungen der Handlungen eines Menschen stets die Regel, die betreffende That immer in Zusammenhang mit der πρόλ., aus der sie hervor-

---

und 17, 10; IV, 1, 42 und 44: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν, τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν τοῖς ἐπὶ μέρους.

[531]) Simplic. in Epict. Enchir. cap. 33 p. 159 Salmas.; vgl. oben Note 522.

[532]) Acad. II, 10, 30: Cetera autem (mens) similitudinibus constituit, ex quibus efficiuntur *notitiae* rerum, quas Graeci tum ἐννοίας, tum προλήψεις vocant. Ungenau ist, wenn ἔννοια schlechthin mit πρόληψις verwechselt wird, da die ἔννοια die höheren empirischen Begriffe darstellt, die sich nicht aus der πρόλ. ableiten lassen, wie wir oben nachgewiesen haben. Richtiger ist vielmehr die πρόλ. mit der κοινὴ ἔννοια zu identifizieren, wie dies ja häufig geschieht, vgl. Steinthal, Gesch. d. Sprachw. S. 321. Bei Plut. comm. not. cap. 3 erscheinen beide Ausdrücke als gleichbedeutend, ebenso bei Sen. ep. 117, 6 und Epikt. diss. II, 11, 2.

[533]) Epikt. diss. I, 20, 1.

[534]) Ibid.: μανθάνειν τὰς φυσικὰς προλήψεις ἐφαρμόζειν ταῖς ἐκ μέρους οὐσίαις καταλλήλως τῇ φύσει; ähnlich ibid. I, 2, 6: μαθεῖν τὴν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου πρόληψιν ταῖς κτλ.

gegangen ist und sich ableiten läßt, zu bringen.[535]) Natürlich erstreckt sich das Wesen der πρόλ. lediglich auf die metaphysische Erkenntnis der Welt und die Erklärung der sittlichen Weltordnung, nicht aber auch auf die sonstigen Gebiete der Erfahrung. Das Wesen eines Dreiecks z. B. werden wir niemals durch einen empirischen Elementarbegriff erkennen, sondern nur durch mühevolles Lernen und kunstmäßige Verarbeitung des Erfahrungsstoffes erfassen. Hingegen erhalten wir die Begriffe der Gottheit, der Vorsehung und Unsterblichkeit, sowie die elementaren Vorstellungen von Gut und Böse, Schädlich und Nützlich vermittelst der πρόλ., natürlich unter Mithilfe der Erfahrung.[536]) Hier tritt der von uns gekennzeichnete Unterschied zwischen ἔννοια und κοινὴ ἔννοια oder πρόληψις so recht markant hervor. Metaphysische und ethische Elementarbegriffe erhalten wir aus der Erfahrung in Verbindung mit der πρόλ., erkenntnistheoretische Anschauungen

[535]) Diss. I, 28, 28: Ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς κανόνας· φέρε τὰς προλήψεις.

[536]) Diss, II, 11, 2: Ὀρθογωνίου μὲν γὰρ τριγώνου, ἢ διέσεως, ἢ ἡμιτονίου, οὐδεμίαν φύσει ἔννοιαν ἤκομεν ἔχοντες. Darin liegt auch die Trennungslinie der stoischen Erkenntnistheorie von der des Leibnitz. Letzterer nahm eine Geistesanlage für alle Erkenntnisse ausnahmslos an (vgl. K. Fischer, Leibnitz S. 329 ff.), während die Stoiker dieselbe lediglich auf die empirischen Elementarbegriffe (προλήψεις) beschränkten. Die Konzession der Stoa an den Rationalismus gemäßigter Richtung, wie ihn später etwa Leibnitz vertrat, erstreckte sich eben nur auf metaphysische und ethische Begriffe, wohl weil dieselben durch die bloße Erfahrung nicht hinlänglich erwiesen und sichergestellt sind. Die Ethik, die ihnen ja immer als letztes Ziel vor Augen schwebte, nötigte die Stoiker offenbar zu jener kleinen Schwenkung zu gunsten des Rationalismus, die in ihrer πρόληψις zum Ausdruck kommt, wie dies daraus deutlich erhellt, daß sie nicht für alle, sondern ausschließlich für ethische Begriffe eine natürliche Disposition annahm, vgl. Epikt. l. c.: ἀγαθοῦ δὲ καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, καὶ πρέποντος καὶ ἀπρεποῦς, καὶ προσήκοντος καὶ ἀποβάλλοντος, καὶ ὅ τι δεῖ ποιῆσαι, τίς οὐκ ἔχων ἔμφυτον ἔννοιαν ἐλήλυθε· διὰ τοῦτο πάντες χρώμεθα τοῖς ὀνόμασι, καὶ ἐφαρμόζειν πειρώμεθα τὰς προλήψεις ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις. Hier erscheinen also nur ethische, allenfalls noch ästhetische Begriffe als ursprüngliche Veranlagungen; vgl. noch Cic. de leg. I, 16.

hingegen, sowie die eigentliche Wissenschaft überhaupt schöpfen wir lediglich und ausschließlich aus der Erfahrung. Man sieht hier deutlich, wie die πρόλ., die als eine der Natur unserer Seele anhaftende leichte Disposition zur Erkenntnis der Gottheit und der sittlichen Grundwahrheiten definiert wurde, wohl nahe daran war, den erkenntnistheoretischen Empirismus der Stoa zu unterhöhlen, daß aber bei richtiger Würdigung der πρόλ. von einem völligen Verlassen und Verleugnen des Empirismus nicht entfernt die Rede sein kann.

Noch ist das Verhältnis der stoischen πρόληψις zur epikureischen zu untersuchen. Es mag dahingestellt bleiben, ob die πρόλ. ihrem Keime nach sich schon bei Demokrit findet, wie Hirzel, allerdings ohne überzeugende Gründe, nachzuweisen sucht.[537]) Wichtiger ist für uns die Frage, ob und inwieweit dieser den Epikureern geläufige Terminus mit dem stoischen verwandt ist. Wollte man Hirzel Recht geben, dann hätten die Stoiker die bedenkliche Ehre, in ihrer πρόλ. einen Übergriff in den Besitz der epikur. Schule gethan zu haben.[538]) Abgesehen davon, daß man sich nur schwer zu dem Gedanken entschließen könnte, daß die Stoiker als vollendete Meister und ausgesprochene Virtuosen in sprachlichen Neubildungen gerade auf einen, von ihrem bitter befehdeten Gegner Epikur, gebildeten Terminus zurückgegriffen hätten, erhebt sich das nicht abzuweisende Bedenken, ob denn beide Auffassungen der πρόληψις dermaßen kongruieren, daß man von einem „Uebergriff in den Besitz der Epikurischen Schule“ sprechen kann. Wenn uns der Nachweis gelingt, daß die πρόλ. in beiden Schulen grundverschiedene Bedeutungen hatte, dann dürfte die apodiktische Behauptung Hirzels erheblich erschüttert, wenn nicht gar ganz hinfällig werden. Bei Epikur bedeutet die πρόλ. die Erinnerung an häufig wiederholte äußere Eindrücke.[539])

---

[537]) Vgl. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften, I, 120 ff.

[538]) Hirzel, Bd. II, S. 9.

[539]) D. L. X, 33: τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν . . . μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος. Hier ist also nur von einer gedächtnismäßigen Vorstellung die Rede, aber es ist keine Spur von einer

Was also bei Epikur πρόλ. heißt, das nennen die Stoiker μνήμη oder ἐμπειρία.[540]) Die Eigentümlichkeit der stoischen πρόλ., die darin besteht, daß ihr der Charakter des Apriorischen d. h. der natürlichen Anlage zur leichten Erkenntnis gewisser Begriffe anhaftet, fehlt bei Epikur ganz und gar. Letzterer faßt die πρόλ. rein empirisch, während die Stoa hier eine kleine Schwenkung vom reinen Empirismus dadurch gemacht hat, daß sie in der πρόλ. neben der Erfahrung noch einen sehr wichtigen Faktor gelten ließ: eine angeborne Disposition. Diese letztere macht aber gerade die charakteristische Eigenart der stoischen πρόλ. aus, die daher mit der epikureischen keinerlei Sachgemeinschaft, vielmehr nur eine Namensgleichheit besitzt. Der Terminus πρόλ. ist, um mit Aristoteles zu reden, in beiden Schulen homonym, aber nicht synonym. Nun könnte man allerdings noch annehmen, daß wenigstens der Ausdruck von Epikur stammt, wenn die Stoiker demselben auch eine ganz verschiedene Bedeutung untergelegt haben. Für diese letztere Vermutung besitzen wir das ausdrückliche Zeugnis Ciceros, der kurzweg mitteilt, Epikur habe diesen Terminus zum ersten Male angewendet.[541]) Hiergegen ist jedoch zu bemerken, daß Ciceros Berichte gerade über die πρόλ. so konfus und durcheinander gewürfelt sind, indem er die stoische Auffassung häufig mit der epikureischen verwechselt[542]), daß seine Verläßlichkeit nach dieser Richtung hin erhebliche Einbuße erfährt. Nun tritt noch hinzu, daß Hirzel selbst, bewogen durch die mehrfache Erwähnung der πρόλ. seitens Polybius, an einer anderen Stelle seines Buches zu folgendem Resultat gelangt:[543]) Epikurs Verdienst um dieses Wort mag daher darin bestanden

---

angebornen Veranlagung, die ja das charakteristische Merkmal der stoischen πρόληψις ausmacht, vorhanden.

[540]) Plut pl. phil. IV, 11 (Aetius Diels 400), citiert Note 497.

[541]) Cic. de nat. deor. I, 17, 44: sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat.

[542]) Cicero verwechselt de leg. I, 9, 26, Topic. cap. 7, 31, Acad. II, 10, 30 die stoische πρόληψις mit der epikureischen, wie Krische Forschungen S. 50 nachgewiesen hat.

[543]) Hirzel a. a. O. S. 851[1].

haben, daß er das Wort, das in der Bedeutung einer dem sinnlichen Eindruck vorangehenden Vorstellung schon im Sprachgebrauch seiner Zeit gegeben war, auf eine bestimmte Klasse von Vorstellungen einschränkte. Wenn also weder der Ausdruck spezifisch epikureisch, noch die Bedeutung des Ausdrucks in beiden Schulen auch nur entfernt die gleiche ist, dann kann man nicht wohl von einem Eingriff der Stoa in den Besitz der Epikureer sprechen. Der Sachverhalt dürfte vielmehr folgender sein. Der Terminus πρόληψις war, wie wir Hirzel zugegeben, bereits im griechischen Sprachgebrauch vorhanden. Die Epikureer und Stoiker haben nun unabhängig von einander diesen ihnen zusagenden Terminus aufgegriffen und je nach ihrer Art, d. h. im Sinne ihres Systems angewendet und ausgebildet. Ohne das Zeugnis Ciceros läge freilich der Gedanke näher, daß die Stoiker, denen ja Cicero selbst eine Sucht nach neuen Wortbildungen häufig genug zum Vorwurf macht, zuerst die πρόλ. in die Stoa eingeführt haben, weil sie ihrer zur Erhärtung des Gottesbeweises dringend bedurften. So aber müssen wir uns dabei bescheiden, keiner der beiden rivalisierenden Schulen eine Priorität in der πρόλ. einzuräumen. Denn daß die Stoiker einen Terminus von so weittragender und tiefeinschneidender Bedeutung, wie die πρόληψις ihnen war, keineswegs von ihren bestgehaßten philosophischen Antipoden ohne weiteres übernommen haben können, würde auch dann einleuchten, wenn selbst die von uns beigebrachten inneren und äußeren Gründe weniger stichhaltig wären, als sie uns erscheinen.

Kapitel VII.

Das Kriterium der Wahrheit.

Die in diesem Kapitel zu behandelnde Frage bildet den Mittel- und Brennpunkt der stoischen Erkenntnistheorie. Alle fein ausgesponnenen Fäden ihrer einzelnen erkenntnistheoretischen Bestimmungen laufen im Kriterium zusammen. Der von den Cynikern begangene Fehler, trotz der Leugnung eines zuverlässigen

Wissens doch eine streng durchgeführte Ethik zu fordern, wird in der Stoa behutsam vermieden. Man kam allmählich zur Erkenntnis, daß eine strenge Ethik ohne das Komplement einer positiven Erkenntnistheorie ein Unding sei. Besitzt gar kein Wissen eine unmittelbare Gewißheit und giebt es gar kein Merkmal, an welchem die Wahrheit unzweifelhaft erkannt wird, mit welchem Rechte will man dann ethische Forderungen als unanfechtbar und unantastbar hinstellen? Giebt es mit einem Worte kein „Kriterium der Wahrheit", wie diese Formel seit Zeno die übliche geworden ist, wer bürgt uns dann für die Zuverlässigkeit der ethischen Grundwahrheiten, ohne welche es überhaupt keine Philosophie giebt! Zeno fühlte sehr wohl die Lücke, die seine cynischen Lehrer dadurch offen gelassen hatten, daß sie einerseits erkenntnistheoretisch zu negativen Resultaten gelangt waren, indem sie die Möglichkeit eines unbedingt zuverlässigen Wissens geleugnet haben, während sie andererseits eine eminent positive Ethik ausgebaut haben. Eine negative Erkenntnistheorie bedingt und fordert auch unzweifelhaft eine negative Ethik. Zu dieser unerbittlichen Konsequenz wollte es Zeno indes nicht kommen lassen, da das Hochziel seiner philosophischen Bestrebungen auf eine positive Grundlegung und festgefugte Sicherung der Ethik gerichtet war. Der ausgesprochene Empirismus und Sensualismus, mit welchem schon Zeno eingesetzt hatte, wie wir später sehen werden, hätte ihn konsequentermaßen dazu führen müssen, mit Protagoras und den Cynikern alle und jede Norm der Wahrheit zu leugnen, wie Heinze richtig bemerkt.[544]) Allein die negativen Schlußfolgerungen, die sich dann unweigerlich für die Ethik ergaben, schreckten ihn ab, im Fahrwasser des Protagoras zu bleiben und er schwenkte daher mit einer geschickten Wendung nach der Seite des Rationalismus ab. Denn so sympathisch der Empirismus des Protagoras dem Stifter der Stoa auch gewesen sein mag, so sehr verabscheute er die negativen Resultate der sophistischen Ethik. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß der Name des Protagoras in den uns erhaltenen stoischen Fragmenten kaum vorkommt, und wenn dieser sich selbst vorfände, dann wäre

[544]) Heinze, zur Erkenntnislehre etc. S. 35.

er sicherlich nicht in jenem wohlwollenden Sinne, den man bei ihrer Übereinstimmung im Empirismus wohl hätte erwarten dürfen.

Und wenn selbst Epikur bei seinem folgerichtig durchgebildeten Sensualismus auf ein Kriterium der Wahrheit nicht ganz verzichten zu können vermeinte[545]), dann ist es nur erklärlich, daß bei Zeno dieses Bedürfnis in gesteigertem Maße vorhanden war, zumal seine Ethik strengere Forderungen an den Menschen stellte, als die Epikurs, so daß diese höheren sittlichen Anforderungen auch erkenntnistheoretisch gerechtfertigt werden mußten. Nun boten die Cyniker selbst zu einem Kriterium eine vortreffliche Handhabe, wenn sie auch gleich nicht gewillt waren, ein Kriterium anzunehmen. Sie suchten nämlich das allgemeine Wissen weniger im Begriff, als im gesunden Menschenverstand.[546]) Diesen Gedanken griff nun Zeno auf und begründete darauf sein Kriterium der Wahrheit. Denn der menschliche Verstand zeichnete sich ja nach Zeno dadurch aus, daß er den der Urgottheit nahestehenden Gestirnen stofflich verwandt ist.[547]) Vermöge seines Ursprungs ist der Verstand, sofern er seine Gesundheit und Reinheit gewahrt hat, sehr wohl dazu angethan, die Wahrheit zu erkennen. Die Vorbedingung zur Erkenntnis der Wahrheit ist demnach, daß der Verstand nicht durch Leidenschaften und sonstige Fehler getrübt sei.[548]) Es ist hier deutlich zu bemerken, wie die Erkenntnistheorie in die Ethik hinüberspielt und diese wieder in die Erkenntnistheorie hinübergreift. Die Frage nach dem Kriterium bildete aber den Ausgangspunkt der stoischen Philosophie.[549])

---

[545]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III[3], 395 f.

[546]) Vgl. oben Note 142.

[547]) Cic. de nat. deor. III, 14; Stob. I, 538.

[548]) Bei Cic. Tusc. quaest. IV, 9, 22 heißt die Leidenschaft: defectio a recta ratione.

[549]) Vgl. Sext. Emp. Pyrrh. II, 2, 13: ἐπεὶ τὰ ἐν τοῖς τρισὶ μέρεσι λεγόμενα κρίσεως χρήζει καὶ κριτηρίου, ὁ δὲ περὶ κριτηρίου λόγος ἐμπεριέχεσθαι δοκεῖ τῷ λογικῷ μέρει. In der Philosophie aber muß die Logik die erste Stelle einnehmen, Sext. M. VII, 23: πρῶτον γὰρ δεῖν κατησφαλίσθαι τὸν νοῦν εἰς . . . τὸν διαλεκτικὸν τόπον; vgl. noch Ps. Galen, h. ph. cap. 3. Darum werden die Stoiker auch in die erste

Freilich ist zunächst nachzuweisen, daß Zeno wirklich den ὀρθὸς λόγος für das Kriterium der Wahrheit erklärt hat. Diese von Hirzel zuerst vertretene und auf indirekte Weise erwiesene Annahme werden wir durch direkte Belege stützen und zur Gewißheit erheben. Zunächst sei der indirekte Nachweis Hirzels vorausgeschickt. Diogenes schließt seinen Bericht über das stoische Kriterium so: Einige der älteren Stoiker haben den ὀρθὸς λόγος als Kriterium zugelassen.[549a]) Corssen hat nun in seinem trefflichen Schriftchen de Posidonio Rhodio das Στωικῶν aus dem Bericht des Diogenes mit etwas voreiliger Zuversicht gestrichen, weil einmal der ὀρθὸς λόγος als Kriterium nicht in den Rahmen der stoischen Philosophie hineinpassen soll, und weil andererseits Sextus Empirikus, der mutmaßliche Gewährsmann des Diogenes, diese Lehre auf Empedokles, die Pythagoreer und Plato zurückführt.[550])

Reihe derjenigen gestellt, die ein Kriterium angenommen haben, Sext. Pyrrh. II, 4: οἱ μὲν εἶναι τοῦτο (sc. κριτήριον) ἀπεφήναντο, ὡς οἱ Στωικοὶ καὶ ἄλλοι τινές. Bildete das Kriterium sonach den Ausgangspunkt der Logik und diese wieder die grundlegende Einleitung in die Philosophie, dann ist die zu Anfang dieses Kapitels ausgesprochene Behauptung gerechtfertigt, daß die Frage nach dem Kriterium den Brennpunkt der stoischen Erkenntnistheorie ausgemacht hat.

[549a]) D. L. VII, 54: ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί. Wir machen hier schon auf das ἀπολείπουσιν aufmerksam, das nichts weiter bedeutet, als daß jene älteren Stoiker den ὀρθὸς λόγος als Kriterium nicht zurückgewiesen haben, womit aber keineswegs gesagt ist, daß sie denselben für das alleinige Kriterium erklärten. Aus dieser vorsichtig einschränkenden Wendung folgt vielmehr im Gegenteil, daß sie neben den übrigen Kriterien auch den ὀ. λ. geduldet haben.

[550]) Vgl. Corssen, de Posidonio Rhodio, Bonn 1878, p. 17—19: non dubito illud Στωικῶν vel Laertii ipsius vel auctoris eius inscitiae tribuere. Posidonius igitur cum scriberet περὶ κριτηρίου etiam antiquiorum sententias memoriae prodidit, hos autem intellexit Empedoclem Pythagoreos Platonem. In einer Note verweist Corssen noch auf Sext. M. XI, 30, wo unter ἀρχαιότεροι die Platoniker im Gegensatz zu den Stoikern zu verstehen sind, was natürlich gar nichts beweist, da dieses Wort doch immer nur eine relative Bedeutung hat und

Wir wollen hier nicht die zutreffenden Einwendungen Hirzels gegen diese etwas willkürliche Streichung des Wortes Στωικῶν rekapitulieren, sondern folgende Argumente gegen Corssen geltend machen. Erstens drängt sich uns die Frage auf: Warum verträgt sich denn der ὀρθὸς λόγος nicht mit der stoischen Erkenntnistheorie? Ist der ὀ. λ. etwa mehr rationalistisch, als die πρόληψις, die Chrysipp für das Kriterium erklärte? Ist nicht vielmehr der ὀ. λ. eine altstoische Doktrin, die von grundlegender und entscheidender Wichtigkeit für die stoische Philosophie war? Von Zeno angefangen bis herab auf Epiktet spielte der ὀ. λ. stets eine hervorragende Rolle. Die ganze Rechtsphilosophie der Stoa beruht auf der Grundlage des ὀρθὸς λόγος.[551]) Selbst Chrysipp, der

---

erst aus dem Zusammenhang genauer fixiert werden kann. Die Widerlegung seitens Hirzels findet sich in den Untersuchungen etc. S. 11 ff.

[551]) Der ὀρθὸς λόγος ist das allgemeine Weltgesetz, D. L. VII, 88: ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι. Er ist der Ursprung des bei den Menschen geltenden Naturgesetzes, Stob. Floril. II, 196 Gaisf.: Τόν τε νόμον σπουδαῖον εἶναί φασι λόγον ὀρθὸν ὄντα, προστατικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον· Steinthal, Gesch. d. Sprachw. etc S. 279 faßt den ὀ. λ. ganz zutreffend — gestützt auf D. L. VII, 134 — als die dem Menschen innewohnende göttliche Kraft. Die Idee des Naturrechts konnte sich naturgemäß erst bei den Stoikern, den klassischen Vertretern des Kosmopolitismus, entwickeln und ausbauen. Für die Geschichte der Rechtsphilosophie bildet daher die Stoa eine unschätzbare, bisher nicht genug beachtete Quelle; denn sie repräsentierte zum erstenmal in der antiken Welt die Idee des Naturrechts in ihrer geschlossenen Form. Erst von den Stoikern kamen die philosophischen Rechtsprinzipien zu den Römern. Ganz besonders vollzog sich die Ausbildung und Formulierung des römischen Privatrechts unter dem Einfluß der Stoa. Die ersten römischen Juristen als solche, die eine Rechtswissenschaft erst recht begründet haben, wie Quintus Mucius Scaevola, Varro u. A., waren Schüler des Stoikers Panaetius. Namentlich auf die philosophische Rechtsanschauung Ciceros, wie sie in seinem Buche de legibus niedergelegt ist, übte die Stoa einen tiefgreifenden

die πρόληψις als Kriterium wahrscheinlich eingeführt hat, ver-

---

und nachhaltigen Einfluß aus. Wir führen nur einige Stellen an, wo Cicero direkt rechtsphilosophische Anschauungen der Stoa entwickelt, so de leg. I, 7: Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam *recta ratio* (= ὀρθὸς λόγος) communis est, quae cum sit *lex*, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus; ibid. I, 12: quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam *recta ratio* data est; ergo et *lex, quae est recta ratio* in iubendo et vetando; ibid. II, 4: legem *neque hominum excogitatam*, nec scitum aliquod esse populorum, sed *aeternum quiddam*, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ähnliches führt Cicero de leg. passim durch, vgl. Goerenz zu Cic. de leg. I, 13 und Krische, Forschungen S. 371 f. Weitere Stellen bei Cic. de fin. III, 22 und IV, 5; de nat. deor. I, 15, II, 13 und 31; Lact. Inst. VI, 8 im Namen Ciceros. Die oben aus Stob. Flor. citierte Identifizierung vom κοινὸς νόμος und ὀρθὸς λόγος findet sich häufiger, so bei Cornut. de nat. deor. cap. 16, p. 75 Villois. Der νόμος ist identisch mit dem λόγος und wird definiert als προστατικὸς ὢν τῶν ἐν κοινωνίᾳ ποιητέων καὶ ἀπαγορευτικὸς τῶν οὐ ποιητέων; ebenso Stob. Ekl. II, 190 und 204; M. Aurel IV, 4; ähnlich Philo, quod omn. prob. lib. cap. 7, II, p. 452 Mang.: ὀρθὸς λόγος, ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις ἐστὶ πηγὴ νόμοις, oder: νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος. Diese ältere Formel führt Krische a. a. O. S. 372 mit Recht auf Zeno zurück. Bei Zeno haben hier sokratische und cynische Einflüsse zu gleichen Teilen mitgewirkt. Auf die sokratischen haben zwar Krische S. 370 und Hirzel S. 17 ff. hingewiesen, aber gerade die wichtigste Stelle haben sie übersehen, vgl. Clem. Alex. Strom. IV, p. 499: Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἡδονῆς τὸν Σωκράτην φησί — τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι, εἰς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι; das Gleiche wird von Sokrates auch Cic. de off. III, 3, 11 und de fin. III, 21, 70 überliefert, während es de leg. I, 12, 33 als stoisch erscheint. Den Zusammenhang mit den Cynikern wird Note 553 aufzeigen. Zu voller Entfaltung gelangte die Rechtsphilosophie und mit ihr die Theorie des ὀρθὸς λόγος erst bei Chrysipp. Von ihm stammt die Behauptung, daß der ὀρθὸς λόγος nicht θέσει, sondern φύσει entstanden ist, D. L. VII, 128; Cic. de fin. III, 20, 67 und de nat. deor. II, 14, 38. Ebenso verhält es sich mit den Rechtsanschauungen, Stob. Ekl. II, 184: τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει, denn nur dasjenige wird gut genannt, was nach dem ὀρθὸς λόγος geschieht, Stob. II,

harrt bei der Annahme, daß die Rechtsbegriffe, durch den ὀ. λ. entstanden sind.[552]) Bildet aber der ὀ. λ. solchergestalt den Grundstock der Rechtsbegriffe, die ja auf Wahrheit und Zu-

---

190—192 und 204—206. Die εὐμοιρία entspricht daher der δίκη, Philodem de piet. p. 89 Gomp. Es ist dies so zu verstehen, daß das Recht seinen letzten Grund in Gott oder der Weltnatur besitzt, Plut. St. rep. cap. 9: οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχήν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διός, καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως; vgl. noch Plut. St. rep. cap. 35 und adv. St. cap. 33. Daß Chrysipp, wenn auch nicht Schöpfer, so doch der eminente Ausbildner dieser Rechtsphilosophie gewesen ist, geht aus einem Fragment bei Spengel Συναγ. τεχν. p. 77, Note 17 (nach einem Anonym. in Hermog.) deutlich hervor. Dort beginnt Chrysipp (wir folgen dem von Krische, gestützt auf Marc. in Dig. I, tit. 3 l. 2, hergestellten Text): ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (offenbar dem bekannten Ausspruch Pindars nachgebildet). Δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων, προστατικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον (die schon oben citierte Formel, die wahrscheinlich von Zeno herrührt). ὁ γὰρ ν μος παραγγέλλει μὲν γίνεσθαι τὸ καλόν, ἀπαγορεύει δὲ γίνεσθαι τὸ αἰσχρὸν καὶ κατὰ τοῦτο ἡγεμὼν ἐστιν ἀμφοτέρων. Krische S. 476[1] macht noch darauf aufmerksam, daß die graphische Darstellung, die Chrysipp (Aul. Gell. N. A. XIV, 4, 4) für die Göttin Gerechtigkeit forderte, sich daraus erklärt, daß das Recht auf das Naturgesetz oder Zeus zurückgeführt wird. Demselben Gedanken, daß es nämlich ohne ὀρθὸς λόγος gar kein Gesetz geben könne, giebt auch Alex. Aphrod. de fato cap. 35 Ausdruck. Die gleiche, offenbar stoische Fassung reproduziert auch Suidas s. v. νόμος, wo er ausführt: ὅτι τὸν νόμον σπουδαῖον δεικνύομεν ἄν, εἰ ὁρισαίμεθα αὐτὸν ὀρθὸν λόγον ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν χρωμένων. In dieser Zusammenstellung alles dessen, was sich in den Quellen über die Rechtsphilosophie der Stoa vorfindet, wollen wir einen Beitrag zur Geschichte der Rechtsphilosophie liefern. Für die uns hier interessierende erkenntnistheoretische Seite des ὀρθὸς λόγος haben wir gleichzeitig den umfassenden Beweis erbracht, daß derselbe Quelle und Ursprung des Rechtbegriffs ist.

552) Vgl. insbesondere das in voriger Note angeführte Fragment des Anonym. in Hermog.

verlässigkeit unbedingt Anspruch erheben können, warum soll er sich dann nicht zum Kriterium der Wahrheit überhaupt eignen? Im Gegenteil wäre es höchst wahrscheinlich, auch wenn wir keine direkten Belege dafür besäßen, daß Zeno, da er nun einmal eines Kriteriums zur Fundierung und Sicherstellung seiner Ethik unbedingt bedurfte, gerade auf den ὀ. λ. zuerst verfallen ist, weil derselbe einen stark ethischen Beigeschmack hatte und auch bei den Cynikern bereits eine gewisse Rolle gespielt hat.[553]) Aber wenn selbst der ὀ. λ. als Kriterium nicht in den Geist der stoischen Philosophie hineinpassen würde, sind auch die übrigen Argumente Corssens für die Streichung von Στωικῶν von spinnwebenem Halt, vollends das Argument, daß Sextus diese Lehre, daß der ὀ. λ. Kriterium sei, auf Empedokles, die Pythagoreer und Plato zurückführt. Wo in aller Welt haben diese älteren Philosophen von einem Kriterium der Wahrheit gesprochen, oder auch nur ein solches gekannt? Sextus spricht hier, wie wir schon früher nachgewiesen haben[554]), nur in den Terminis, die zu seiner Zeit gang und gäbe waren und imputiert den Pythagoreern ein Kriterium, von dem sie auch nicht die leiseste Ahnung besaßen.

Sind nun alle Argumente Corssens für die Streichung von Στωικῶν hinfällig geworden, so werden wir unter jenen ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν, die den ὀ. λ. als Kriterium anerkannt haben, zunächst Zeno verstehen müssen, zumal man für diese Annahme auch zwingende direkte Belege erbringen kann.

Daß Zeno überhaupt ein Kriterium der Wahrheit gekannt und gefordert hat, bezeugt uns Philo.[555]) Augustin giebt sogar

[553]) Vgl. Hirzel a. a. O. S. 23 f. Schon griechische Schriftsteller wiesen auf die Abhängigkeit Zenos von den Cynikern hin. So meint beispielsweise Dio Chrysost. Oratio 53 p. 164 Dind.: Zeno habe im Anschluß an Antisthenes Kommentare zu Homers Ilias und Odyssee verfaßt und dabei die Vermutung ausgesprochen, Homer, habe: τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν. Auf Zenos Abhängigkeit von seinem Lehrer Krates spielt schon Julian, Or. VI, p. 259 Dindorf an.

[554]) Vgl. oben Note 61 und dazu Heinze, Lehre vom Logos S. 60.

[555]) Philo, quod. omn. prob. lib. § 8 p. 453 M. im Anschluß an Zeno: τὸ κριτήριον ἀφῃρημένους, δι' οὗ μόνον καταλαβεῖν ἐστι

hingegen, sowie die eigentliche Wissenschaft überhaupt schöpfen wir lediglich und ausschließlich aus der Erfahrung. Man sieht hier deutlich, wie die πρόλ., die als eine der Natur unserer Seele anhaftende leichte Disposition zur Erkenntnis der Gottheit und der sittlichen Grundwahrheiten definiert wurde, wohl nahe daran war, den erkenntnistheoretischen Empirismus der Stoa zu unterhöhlen, daß aber bei richtiger Würdigung der πρόλ. von einem völligen Verlassen und Verleugnen des Empirismus nicht entfernt die Rede sein kann.

Noch ist das Verhältnis der stoischen πρόληψις zur epikureischen zu untersuchen. Es mag dahingestellt bleiben, ob die πρόλ. ihrem Keime nach sich schon bei Demokrit findet, wie Hirzel, allerdings ohne überzeugende Gründe, nachzuweisen sucht.[537]) Wichtiger ist für uns die Frage, ob und inwieweit dieser den Epikureern geläufige Terminus mit dem stoischen verwandt ist. Wollte man Hirzel Recht geben, dann hätten die Stoiker die bedenkliche Ehre, in ihrer πρόλ. einen Übergriff in den Besitz der epikur. Schule gethan zu haben.[538]) Abgesehen davon, daß man sich nur schwer zu dem Gedanken entschließen könnte, daß die Stoiker als vollendete Meister und ausgesprochene Virtuosen in sprachlichen Neubildungen gerade auf einen, von ihrem bitter befehdeten Gegner Epikur, gebildeten Terminus zurückgegriffen hätten, erhebt sich das nicht abzuweisende Bedenken, ob denn beide Auffassungen der πρόληψις dermaßen kongruieren, daß man von einem „Uebergriff in den Besitz der Epikurischen Schule" sprechen kann. Wenn uns der Nachweis gelingt, daß die πρόλ. in beiden Schulen grundverschiedene Bedeutungen hatte, dann dürfte die apodiktische Behauptung Hirzels erheblich erschüttert, wenn nicht gar ganz hinfällig werden. Bei Epikur bedeutet die πρόλ. die Erinnerung an häufig wiederholte äußere Eindrücke.[539])

---

[537]) Vgl. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften, I, 120 ff.

[538]) Hirzel, Bd. II, S. 9.

[539]) D. L. X, 33: τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν . . . μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος. Hier ist also nur von einer gedächtnismäßigen Vorstellung die Rede, aber es ist keine Spur von einer

Was also bei Epikur πρόλ. heißt, das nennen die Stoiker μνήμη oder ἐμπειρία.[540]) Die Eigentümlichkeit der stoischen πρόλ., die darin besteht, daß ihr der Charakter des Apriorischen d. h. der natürlichen Anlage zur leichten Erkenntnis gewisser Begriffe anhaftet, fehlt bei Epikur ganz und gar. Letzterer faßt die πρόλ. rein empirisch, während die Stoa hier eine kleine Schwenkung vom reinen Empirismus dadurch gemacht hat, daß sie in der πρόλ. neben der Erfahrung noch einen sehr wichtigen Faktor gelten ließ: eine angeborne Disposition. Diese letztere macht aber gerade die charakteristische Eigenart der stoischen πρόλ. aus, die daher mit der epikureischen keinerlei Sachgemeinschaft, vielmehr nur eine Namensgleichheit besitzt. Der Terminus πρόλ. ist, um mit Aristoteles zu reden, in beiden Schulen homonym, aber nicht synonym. Nun könnte man allerdings noch annehmen, daß wenigstens der Ausdruck von Epikur stammt, wenn die Stoiker demselben auch eine ganz verschiedene Bedeutung untergelegt haben. Für diese letztere Vermutung besitzen wir das ausdrückliche Zeugnis Ciceros, der kurzweg mitteilt, Epikur habe diesen Terminus zum ersten Male angewendet.[541]) Hiergegen ist jedoch zu bemerken, daß Ciceros Berichte gerade über die πρόλ. so konfus und durcheinander gewürfelt sind, indem er die stoische Auffassung häufig mit der epikureischen verwechselt[542]), daß seine Verläßlichkeit nach dieser Richtung hin erhebliche Einbuße erfährt. Nun tritt noch hinzu, daß Hirzel selbst, bewogen durch die mehrfache Erwähnung der πρόλ. seitens Polybius, an einer anderen Stelle seines Buches zu folgendem Resultat gelangt:[543]) Epikurs Verdienst um dieses Wort mag daher darin bestanden

---

angebornen Veranlagung, die ja das charakteristische Merkmal der stoischen πρόληψις ausmacht, vorhanden.

[540]) Plut pl. phil. IV, 11 (Aetius Diels 400), citiert Note 497.

[541]) Cic. de nat. deor. I, 17, 44: sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat.

[542]) Cicero verwechselt de leg. I, 9, 26, Topic. cap. 7, 31, Acad. II, 10, 30 die stoische πρόληψις mit der epikureischen, wie Krische Forschungen S. 50 nachgewiesen hat.

[543]) Hirzel a. a. O. S. 851[1].

haben, daß er das Wort, das in der Bedeutung einer dem sinnlichen Eindruck vorangehenden Vorstellung schon im Sprachgebrauch seiner Zeit gegeben war, auf eine bestimmte Klasse von Vorstellungen einschränkte. Wenn also weder der Ausdruck spezifisch epikureisch, noch die Bedeutung des Ausdrucks in beiden Schulen auch nur entfernt die gleiche ist, dann kann man nicht wohl von einem Eingriff der Stoa in den Besitz der Epikureer sprechen. Der Sachverhalt dürfte vielmehr folgender sein. Der Terminus πρόληψις war, wie wir Hirzel zugegeben, bereits im griechischen Sprachgebrauch vorhanden. Die Epikureer und Stoiker haben nun unabhängig von einander diesen ihnen zusagenden Terminus aufgegriffen und je nach ihrer Art, d. h. im Sinne ihres Systems angewendet und ausgebildet. Ohne das Zeugnis Ciceros läge freilich der Gedanke näher, daß die Stoiker, denen ja Cicero selbst eine Sucht nach neuen Wortbildungen häufig genug zum Vorwurf macht, zuerst die πρόλ. in die Stoa eingeführt haben, weil sie ihrer zur Erhärtung des Gottesbeweises dringend bedurften. So aber müssen wir uns dabei bescheiden, keiner der beiden rivalisierenden Schulen eine Priorität in der πρόλ. einzuräumen. Denn daß die Stoiker einen Terminus von so weittragender und tiefeinschneidender Bedeutung, wie die πρόληψις ihnen war, keineswegs von ihren bestgehaßten philosophischen Antipoden ohne weiteres übernommen haben können, würde auch dann einleuchten, wenn selbst die von uns beigebrachten inneren und äußeren Gründe weniger stichhaltig wären, als sie uns erscheinen.

Kapitel VII.

Das Kriterium der Wahrheit.

Die in diesem Kapitel zu behandelnde Frage bildet den Mittel- und Brennpunkt der stoischen Erkenntnistheorie. Alle fein ausgesponnenen Fäden ihrer einzelnen erkenntnistheoretischen Bestimmungen laufen im Kriterium zusammen. Der von den Cynikern begangene Fehler, trotz der Leugnung eines zuverlässigen

Wissens doch eine streng durchgeführte Ethik zu fordern, wird in der Stoa behutsam vermieden. Man kam allmählich zur Erkenntnis, daß eine strenge Ethik ohne das Komplement einer positiven Erkenntnistheorie ein Unding sei. Besitzt gar kein Wissen eine unmittelbare Gewißheit und giebt es gar kein Merkmal, an welchem die Wahrheit unzweifelhaft erkannt wird, mit welchem Rechte will man dann ethische Forderungen als unanfechtbar und unantastbar hinstellen? Giebt es mit einem Worte kein „Kriterium der Wahrheit", wie diese Formel seit Zeno die übliche geworden ist, wer bürgt uns dann für die Zuverlässigkeit der ethischen Grundwahrheiten, ohne welche es überhaupt keine Philosophie giebt! Zeno fühlte sehr wohl die Lücke, die seine cynischen Lehrer dadurch offen gelassen hatten, daß sie einerseits erkenntnistheoretisch zu negativen Resultaten gelangt waren, indem sie die Möglichkeit eines unbedingt zuverlässigen Wissens geleugnet haben, während sie andererseits eine eminent positive Ethik ausgebaut haben. Eine negative Erkenntnistheorie bedingt und fordert auch unzweifelhaft eine negative Ethik. Zu dieser unerbittlichen Konsequenz wollte es Zeno indes nicht kommen lassen, da das Hochziel seiner philosophischen Bestrebungen auf eine positive Grundlegung und festgefugte Sicherung der Ethik gerichtet war. Der ausgesprochene Empirismus und Sensualismus, mit welchem schon Zeno eingesetzt hatte, wie wir später sehen werden, hätte ihn konsequentermaßen dazu führen müssen, mit Protagoras und den Cynikern alle und jede Norm der Wahrheit zu leugnen, wie Heinze richtig bemerkt.[544]) Allein die negativen Schlußfolgerungen, die sich dann unweigerlich für die Ethik ergaben, schreckten ihn ab, im Fahrwasser des Protagoras zu bleiben und er schwenkte daher mit einer geschickten Wendung nach der Seite des Rationalismus ab. Denn so sympathisch der Empirismus des Protagoras dem Stifter der Stoa auch gewesen sein mag, so sehr verabscheute er die negativen Resultate der sophistischen Ethik. Diesem Umstande ist es zuzuschreiben, daß der Name des Protagoras in den uns erhaltenen stoischen Fragmenten kaum vorkommt, und wenn dieser sich selbst vorfände, dann wäre

---

[544]) Heinze, zur Erkenntnislehre etc. S. 35.

er sicherlich nicht in jenem wohlwollenden Sinne, den man bei ihrer Übereinstimmung im Empirismus wohl hätte erwarten dürfen.

Und wenn selbst Epikur bei seinem folgerichtig durchgebildeten Sensualismus auf ein Kriterium der Wahrheit nicht ganz verzichten zu können vermeinte[545]), dann ist es nur erklärlich, daß bei Zeno dieses Bedürfnis in gesteigertem Maße vorhanden war, zumal seine Ethik strengere Forderungen an den Menschen stellte, als die Epikurs, so daß diese höheren sittlichen Anforderungen auch erkenntnistheoretisch gerechtfertigt werden mußten. Nun boten die Cyniker selbst zu einem Kriterium eine vortreffliche Handhabe, wenn sie auch gleich nicht gewillt waren, ein Kriterium anzunehmen. Sie suchten nämlich das allgemeine Wissen weniger im Begriff, als im gesunden Menschenverstand.[546]) Diesen Gedanken griff nun Zeno auf und begründete darauf sein Kriterium der Wahrheit. Denn der menschliche Verstand zeichnete sich ja nach Zeno dadurch aus, daß er den der Urgottheit nahestehenden Gestirnen stofflich verwandt ist.[547]) Vermöge seines Ursprungs ist der Verstand, sofern er seine Gesundheit und Reinheit gewahrt hat, sehr wohl dazu angethan, die Wahrheit zu erkennen. Die Vorbedingung zur Erkenntnis der Wahrheit ist demnach, daß der Verstand nicht durch Leidenschaften und sonstige Fehler getrübt sei.[548]) Es ist hier deutlich zu bemerken, wie die Erkenntnistheorie in die Ethik hinüberspielt und diese wieder in die Erkenntnistheorie hinübergreift. Die Frage nach dem Kriterium bildete aber den Ausgangspunkt der stoischen Philosophie.[549])

---

545) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III³, 395 f.

546) Vgl. oben Note 142.

547) Cic. de nat. deor. III, 14; Stob. I, 538.

548) Bei Cic. Tusc. quaest. IV, 9, 22 heißt die Leidenschaft: defectio a recta ratione.

549) Vgl. Sext. Emp. Pyrrh. II, 2, 13: ἐπεὶ τὰ ἐν τοῖς τρισὶ μέρεσι λεγόμενα κρίσεως χρήζει καὶ κριτηρίου, ὁ δὲ περὶ κριτηρίου λόγος ἐμπεριέχεσθαι δοκεῖ τῷ λογικῷ μέρει. In der Philosophie aber muß die Logik die erste Stelle einnehmen, Sext. M. VII, 23: πρῶτον γὰρ δεῖν κατησφαλίσθαι τὸν νοῦν εἰς ... τὸν διαλεκτικὸν τόπον; vgl. noch Ps. Galen, h. ph. cap. 3. Darum werden die Stoiker auch in die erste

Freilich ist zunächst nachzuweisen, daß Zeno wirklich den ὀρθὸς λόγος für das Kriterium der Wahrheit erklärt hat. Diese von Hirzel zuerst vertretene und auf indirekte Weise erwiesene Annahme werden wir durch direkte Belege stützen und zur Gewißheit erheben. Zunächst sei der indirekte Nachweis Hirzels vorausgeschickt. Diogenes schließt seinen Bericht über das stoische Kriterium so: Einige der älteren Stoiker haben den ὀρθὸς λόγος als Kriterium zugelassen.[549a]) Corssen hat nun in seinem trefflichen Schriftchen de Posidonio Rhodio das Στωικῶν aus dem Bericht des Diogenes mit etwas voreiliger Zuversicht gestrichen, weil einmal der ὀρθὸς λόγος als Kriterium nicht in den Rahmen der stoischen Philosophie hineinpassen soll, und weil andererseits Sextus Empirikus, der mutmaßliche Gewährsmann des Diogenes, diese Lehre auf Empedokles, die Pythagoreer und Plato zurückführt.[550])

Reihe derjenigen gestellt, die ein Kriterium angenommen haben, Sext. Pyrrh. II, 4: οἱ μὲν εἶναι τοῦτο (sc. κριτήριον) ἀπεφήναντο, ὡς οἱ Στωικοὶ καὶ ἄλλοι τινές. Bildete das Kriterium sonach den Ausgangspunkt der Logik und diese wieder die grundlegende Einleitung in die Philosophie, dann ist die zu Anfang dieses Kapitels ausgesprochene Behauptung gerechtfertigt, daß die Frage nach dem Kriterium den Brennpunkt der stoischen Erkenntnistheorie ausgemacht hat.

[549a]) D. L. VII, 54: ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί. Wir machen hier schon auf das ἀπολείπουσιν aufmerksam, das nichts weiter bedeutet, als daß jene älteren Stoiker den ὀρθὸς λόγος als Kriterium nicht zurückgewiesen haben, womit aber keineswegs gesagt ist, daß sie denselben für das alleinige Kriterium erklärten. Aus dieser vorsichtig einschränkenden Wendung folgt vielmehr im Gegenteil, daß sie neben den übrigen Kriterien auch den ὀ. λ. geduldet haben.

[550]) Vgl. Corssen, de Posidonio Rhodio, Bonn 1878, p. 17—19: non dubito illud Στωικῶν vel Laertii ipsius vel auctoris eius inscitiae tribuere. Posidonius igitur cum scriberet περὶ κριτηρίου etiam antiquiorum sententias memoriae prodidit, hos autem intellexit Empedoclem Pythagoreos Platonem. In einer Note verweist Corssen noch auf Sext. M. XI, 30, wo unter ἀρχαιότεροι die Platoniker im Gegensatz zu den Stoikern zu verstehen sind, was natürlich gar nichts beweist, da dieses Wort doch immer nur eine relative Bedeutung hat und

Wir wollen hier nicht die zutreffenden Einwendungen Hirzels gegen diese etwas willkürliche Streichung des Wortes Στωικῶν rekapitulieren, sondern folgende Argumente gegen Corssen geltend machen. Erstens drängt sich uns die Frage auf: Warum verträgt sich denn der ὀρθὸς λόγος nicht mit der stoischen Erkenntnistheorie? Ist der ὀ. λ. etwa mehr rationalistisch, als die πρόληψις, die Chrysipp für das Kriterium erklärte? Ist nicht vielmehr der ὀ. λ. eine altstoische Doktrin, die von grundlegender und entscheidender Wichtigkeit für die stoische Philosophie war? Von Zeno angefangen bis herab auf Epiktet spielte der ὀ. λ. stets eine hervorragende Rolle. Die ganze Rechtsphilosophie der Stoa beruht auf der Grundlage des ὀρθὸς λόγος.[551]) Selbst Chrysipp, der

---

erst aus dem Zusammenhang genauer fixiert werden kann. Die Widerlegung seitens Hirzels findet sich in den Untersuchungen etc. S. 11 ff.

[551]) Der ὀρθὸς λόγος ist das allgemeine Weltgesetz, D. L. VII, 88: ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων εὐχόμενος, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Διῒ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι. Er ist der Ursprung des bei den Menschen geltenden Naturgesetzes, Stob. Floril. II, 196 Gaisf.: Τόν τε νόμον σπουδαῖον εἶναί φασι λόγον ὀρθὸν ὄντα, προστατικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον· Steinthal, Gesch. d. Sprachw. etc S. 279 faßt den ὀ. λ. ganz zutreffend — gestützt auf D. L. VII, 134 — als die dem Menschen innewohnende göttliche Kraft. Die Idee des Naturrechts konnte sich naturgemäß erst bei den Stoikern, den klassischen Vertretern des Kosmopolitismus, entwickeln und ausbauen. Für die Geschichte der Rechtsphilosophie bildet daher die Stoa eine unschätzbare, bisher nicht genug beachtete Quelle; denn sie repräsentierte zum erstenmal in der antiken Welt die Idee des Naturrechts in ihrer geschlossenen Form. Erst von den Stoikern kamen die philosophischen Rechtsprinzipien zu den Römern. Ganz besonders vollzog sich die Ausbildung und Formulierung des römischen Privatrechts unter dem Einfluß der Stoa. Die ersten römischen Juristen als solche, die eine Rechtswissenschaft erst recht begründet haben, wie Quintus Mucius Scaevola, Varro u. A., waren Schüler des Stoikers Panaetius. Namentlich auf die philosophische Rechtsanschauung Ciceros, wie sie in seinem Buche de legibus niedergelegt ist, übte die Stoa einen tiefgreifenden

die πρόληψις als Kriterium wahrscheinlich eingeführt hat, ver-

---

und nachhaltigen Einfluß aus. Wir führen nur einige Stellen an, wo Cicero direkt rechtsphilosophische Anschauungen der Stoa entwickelt, so de leg. I, 7: Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam *recta ratio* (= ὀρθὸς λόγος) communis est, quae cum sit *lex*, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus; ibid. I, 12: quibus enim ratio a natura data est, iisdem etiam *recta ratio* data est; ergo et *lex, quae est recta ratio* in iubendo et vetando; ibid. II, 4: legem *neque hominum excogitatam*, nec scitum aliquod esse populorum, sed *aeternum quiddam*, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ähnliches führt Cicero de leg. passim durch, vgl. Goerenz zu Cic. de leg. I, 13 und Krische, Forschungen S. 371 f. Weitere Stellen bei Cic. de fin. III, 22 und IV, 5; de nat. deor. I, 15, II, 13 und 31; Lact. Inst. VI, 8 im Namen Ciceros. Die oben aus Stob. Flor. citierte Identifizierung vom κοινὸς νόμος und ὀρθὸς λόγος findet sich häufiger, so bei Cornut. de nat. deor. cap. 16, p. 75 Villois. Der νόμος ist identisch mit dem λόγος und wird definiert als προστατικὸς ὢν τῶν ἐν κοινωνίᾳ ποιητέων καὶ ἀπαγορευτικὸς τῶν οὐ ποιητέων; ebenso Stob. Ekl. II, 190 und 204; M. Aurel IV, 4; ähnlich Philo, quod omn. prob. lib. cap. 7, II, p. 452 Mang.: ὀρθὸς λόγος, ὃς καὶ τοῖς ἄλλοις ἐστὶ πηγὴ νόμοις, oder: νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος. Diese ältere Formel führt Krische a. a. O. S. 372 mit Recht auf Zeno zurück. Bei Zeno haben hier sokratische und cynische Einflüsse zu gleichen Teilen mitgewirkt. Auf die sokratischen haben zwar Krische S. 370 und Hirzel S. 17 ff. hingewiesen, a b e r g e r a d e d i e w i c h t i g s t e S t e l l e h a b e n s i e ü b e r s e h e n, vgl. Clem. Alex. Strom. IV, p. 499: Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἡδονῆς τὸν Σωκράτην φησί — τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι, εἰς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι; das Gleiche wird von Sokrates auch Cic. de off. III, 3, 11 und de fin. III, 21, 70 überliefert, während es de leg. I, 12, 33 als stoisch erscheint. Den Zusammenhang mit den Cynikern wird Note 553 aufzeigen. Zu voller Entfaltung gelangte die Rechtsphilosophie und mit ihr die Theorie des ὀρθὸς λόγος erst bei Chrysipp. Von ihm stammt die Behauptung, daß der ὀρθὸς λόγος nicht θέσει, sondern φύσει entstanden ist, D. L. VII, 128; Cic. de fin. III, 20, 67 und de nat. deor. II, 14, 38. Ebenso verhält es sich mit den Rechtsanschauungen, Stob. Ekl. II, 184: τό τε δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει, denn nur dasjenige wird gut genannt, was nach dem ὀρθὸς λόγος geschieht, Stob. II,

harrt bei der Annahme, daß die Rechtsbegriffe, durch den ὀ. λ. entstanden sind.[552]) Bildet aber der ὀ. λ. solchergestalt den Grundstock der Rechtsbegriffe, die ja auf Wahrheit und Zu-

---

190—192 und 204—206. Die εὐμοιρία entspricht daher der δίκῃ, Philodem de piet. p. 89 Gomp. Es ist dies so zu verstehen, daß das Recht seinen letzten Grund in Gott oder der Weltnatur besitzt, Plut. St. rep. cap. 9: οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχήν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διός, καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως; vgl. noch Plut. St. rep. cap. 35 und adv. St. cap. 33. Daß Chrysipp, wenn auch nicht Schöpfer, so doch der eminente Ausbildner dieser Rechtsphilosophie gewesen ist, geht aus einem Fragment bei Spengel Συναγ. τεχν. p. 77, Note 17 (nach einem Anonym. in Hermog.) deutlich hervor. Dort beginnt Chrysipp (wir folgen dem von Krische, gestützt auf Marc. in Dig. I, tit. 3 l. 2, hergestellten Text): ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (offenbar dem bekannten Ausspruch Pindars nachgebildet). Δεῖ δὲ αὐτὸν προστάτην τε εἶναι τῶν καλῶν καὶ τῶν αἰσχρῶν καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα καὶ κατὰ τοῦτο κανόνα τε εἶναι δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων, προστατικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον (die schon oben citierte Formel, die wahrscheinlich von Zeno herrührt). ὁ γὰρ ν μος παραγγέλλει μὲν γίνεσθαι τὸ καλόν, ἀπαγορεύει δὲ γίνεσθαι τὸ αἰσχρὸν καὶ κατὰ τοῦτο ἡγεμών ἐστιν ἀμφοτέρων. Krische S. 476[1] macht noch darauf aufmerksam, daß die graphische Darstellung, die Chrysipp (Aul. Gell. N. A. XIV, 4, 4) für die Göttin Gerechtigkeit forderte, sich daraus erklärt, daß das Recht auf das Naturgesetz oder Zeus zurückgeführt wird. Demselben Gedanken, daß es nämlich ohne ὀρθὸς λόγος gar kein Gesetz geben könne, giebt auch Alex. Aphrod. de fato cap. 35 Ausdruck. Die gleiche, offenbar stoische Fassung reproduziert auch Suidas s. v. νόμος, wo er ausführt: ὅτι τὸν νόμον σπουδαῖον δεικνύομεν ἄν, εἰ ὁρισαίμεθα αὐτὸν ὀρθὸν λόγον ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν χρωμένων. In dieser Zusammenstellung alles dessen, was sich in den Quellen über die Rechtsphilosophie der Stoa vorfindet, wollen wir einen Beitrag zur Geschichte der Rechtsphilosophie liefern. Für die uns hier interessierende erkenntnistheoretische Seite des ὀρθὸς λόγος haben wir gleichzeitig den umfassenden Beweis erbracht, daß derselbe Quelle und Ursprung des Rechtbegriffs ist.

[552]) Vgl. insbesondere das in voriger Note angeführte Fragment des Anonym. in Hermog.

verlässigkeit unbedingt Anspruch erheben können, warum soll er sich dann nicht zum Kriterium der Wahrheit überhaupt eignen? Im Gegenteil wäre es höchst wahrscheinlich, auch wenn wir keine direkten Belege dafür besäßen, daß Zeno, da er nun einmal eines Kriteriums zur Fundierung und Sicherstellung seiner Ethik unbedingt bedurfte, gerade auf den ὀ. λ. zuerst verfallen ist, weil derselbe einen stark ethischen Beigeschmack hatte und auch bei den Cynikern bereits eine gewisse Rolle gespielt hat.[553]) Aber wenn selbst der ὀ. λ. als Kriterium nicht in den Geist der stoischen Philosophie hineinpassen würde, sind auch die übrigen Argumente Corssens für die Streichung von Στωικῶν von spinnwebenem Halt, vollends das Argument, daß Sextus diese Lehre, daß der ὀ. λ. Kriterium sei, auf Empedokles, die Pythagoreer und Plato zurückführt. Wo in aller Welt haben diese älteren Philosophen von einem Kriterium der Wahrheit gesprochen, oder auch nur ein solches gekannt? Sextus spricht hier, wie wir schon früher nachgewiesen haben[554]), nur in den Terminis, die zu seiner Zeit gang und gäbe waren und imputiert den Pythagoreern ein Kriterium, von dem sie auch nicht die leiseste Ahnung besaßen.

Sind nun alle Argumente Corssens für die Streichung von Στωικῶν hinfällig geworden, so werden wir unter jenen ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν, die den ὀ. λ. als Kriterium anerkannt haben, zunächst Zeno verstehen müssen, zumal man für diese Annahme auch zwingende direkte Belege erbringen kann.

Daß Zeno überhaupt ein Kriterium der Wahrheit gekannt und gefordert hat, bezeugt uns Philo.[555]) Augustin giebt sogar

---

[553]) Vgl. Hirzel a. a. O. S. 23 f. Schon griechische Schriftsteller wiesen auf die Abhängigkeit Zenos von den Cynikern hin. So meint beispielsweise Dio Chrysost. Oratio 53 p. 164 Dind.: Zeno habe im Anschluß an Antisthenes Kommentare zu Homers Ilias und Odyssee verfaßt und dabei die Vermutung ausgesprochen, Homer, habe: τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν. Auf Zenos Abhängigkeit von seinem Lehrer Krates spielt schon Julian, Or. VI, p. 259 Dindorf an.

[554]) Vgl. oben Note 61 und dazu Heinze, Lehre vom Logos S. 60.

[555]) Philo, quod. omn. prob. lib. § 8 p. 453 M. im Anschluß an Zeno: τὸ κριτήριον ἀφῃρημένους, δι' οὗ μόνον καταλαβεῖν ἐστι

eine Definition des zenonischen Kriteriums, die dahin lautet, daß es mit dem falschen durchaus kein gemeinsames Merkmal haben dürfe.[556]) Diese Definition paßt freilich besser auf die φαντασία καταληπτική, die Zeno selbst häufig in ähnlicher Form, ja fast mit denselben Worten erklärt hatte.[557]) Wir kommen dabei auf den Gedanken, daß schon bei Zeno die φαντ. κατ. als Kriterium aufgetreten ist, was uns auch durch eine Mitteilung Ciceros ausdrücklich bestätigt wird.[558]) Neben der φαντ. καταλ. scheint Zeno aber auch den ὀρθὸς λόγος für ein Kriterium gehalten zu haben. wie Philo, an Zeno anknüpfend, mitteilt.[559]) Vollends beweiskräftig dürfte hierfür eine Nachricht des Epiktet sein, die Zeno

---

διανοίας ζημίαν. Diese für das Kriterium Zenos hochwichtige Stelle ist bisher noch nicht benützt worden.

556) Vgl. Augustin contra Academ. II, 11 und 14: his *signis verum* comprehendi posse, quae signa non potest habere quod falsum est. Hoc prorsus non posse inveniri, vehementissime ut convincerent, incubuerunt. Inde dissensiones philosophorum, inde sensuum fallaciae, inde somnia furoresque, inde pseudomeni et soritae in illius causae patrocinis viguerunt.

557) Vgl. oben Note 341.

558) Vgl. Cic. Acad. I, 11, wo Zenos Definition der φαντασία καταληπτική behandelt wird, worauf die Bemerkung folgt: quodque natura quasi *normam scientiae* et principium sui dedisset.

559) Philo. quod omn. prob. lib. § 14, p. 460 M.: ἄξιον τὸ Ζηνώνειον ἐπιφωνῆσαι, ὅτι θᾶττον ἂν ἀσκὸν βαπτίσαι πλήρη πνεύματος ἢ βιάσαιτο τὸν σπουδαῖον ὁντινοῦν ἄκοντα δρᾶσαί τι τῶν ἀβουλήτων. ἀνένδοτος γὰρ καὶ ἀήττητος ψυχή, ἣν ὀρθὸς λόγος δόγμασι παγίοις ἐνεύρωσε. Die Seele ist eben in ihren Anlagen von vornherein präformiert, Stob. Ekl. I, 874: οἵ γε ἀπὸ Χρυσίππου καὶ Ζήνωνος φιλόσοφοι... τὰς μὲν δυνάμεις ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ποιότητας συμβιβάζουσι, τὴν δὲ ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι προτιθέασιν. Die Seele des Menschen ist von Gott in ihren Anlagen vorgebildet, nicht aber dessen Körper, Origen. contra Cels. IV, 54, p. 86 Lom.: τὰ τῶν ζῴων σώματα οὐκ ἔστιν ἔργα τοῦ θεοῦ· καὶ ὅτι ἡ τοσαύτη περὶ αὐτὰ τέχνη οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου ἐλήλυθε νοῦ, wohl aber die Seele; vgl. noch Sen. de benef. I, 23; Lact. Inst. cap. 8. Diese auf Zeno zurückweisenden Stellen bezeugen zur Genüge, daß Zeno bereits eine seelische Disposition des Menschen annahm, so daß der

zum klassischen Vertreter des ὀρθὸς λόγος stempelt.[560]) Wir haben uns den Vorgang etwa folgendermaßen zu vergegenwärtigen. Der Terminus ὀ. λ. war im allgemeinen Sprachgebrauch vorhanden, da sich bereits bei Herodot Spuren desselben nachweisen lassen.[561]) Die Cyniker übernahmen nun den landläufigen Ausdruck, der übrigens auch bei Aristoteles wiederkehrt[562]), und gaben demselben eine philosophische Bedeutung[563]), die um so besser in ihr System hineinpaßte, je mehr sie den gesunden Menschenverstand zum alleinigen Richter über Wahr und Falsch erheben wollten, wie wir aufgezeigt haben. Von den Cynikern mag nun Zeno diesen philosophischen Terminus übernommen und denselben verwendet haben zur Bezeichnung des Kriteriums. Mit dieser Annahme widerstreitet durchaus nicht die von Hirzel zu Unrecht angefochtene Vermutung, daß Z. auch die φαντ. κατ. ein Kriterium nannte. Denn die ἀρχαιότεροι bei Diogenes erklärten den ὀ. λ. nicht für das alleinige Kriterium, sondern ließen denselben neben anderen auch zu (ἀπολείπουσιν).[564]) Wir glauben nicht fehlzugreifen, wenn wir einen triftigen Grund dafür aufzeigen, der Zeno bewogen haben mag, auch den ὀ. λ. als Kriterium zuzulassen. Es scheint uns nämlich unzweifelhaft, daß der ὀ. λ. zunächst in der Ethik Zenos eine bedeutsame Rolle gespielt hat.

Zeno ist bekanntlich der erste Vertreter jener grundlegenden Anschauung der stoischen Ethik, die darin gipfelt, daß der Zweck

---

ὀρθὸς λόγος, wie Zeno nach Philo diese Disposition benannt hat, von ihm jene erkenntnistheoretische Wendung erhalten haben muß, die an der vielbesprochenen Diogenesstelle zum Ausdruck gelangt.

[560]) Vgl. Epikt. diss. IV, 8, 12: Τί τέλος; ... τὸ ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον ... ἃ Ζήνων λέγει, γνῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα κτλ.

[561]) Vgl. Heinze, Lehre vom Logos S. 75³, wo ἀληθὴς λόγος gleichbedeutend erscheint mit ὀρθὸς λόγος. Hirzel a. a. O. S. 18¹ macht auch auf D. L. VI, 73 aufmerksam, wo sich das Gleiche aus einem Ausspruch des Cynikers Diogenes ableiten läßt.

[562]) Heinze a. a. O. S. 76³ und Bonitz Ind. 437ᵃ 18.

[563]) Hirzel a. a. O. S. 18 ff.

[564]) Vgl. oben Note 519ᵃ.

des Menschen im naturgemäßen Leben bestehe.[565]) Diese Formel hat man mit Recht dahin verstanden, daß das Individuum, welches durch den λόγος d. h. durch das Naturgesetz mit Gott verknüpft ist[566]), stets der Vereinigung mit diesem Naturgesetz zustreben soll, indem es seine Handlungen ohne Unterlaß gemäß der

---

[565]) D. L. VII, 87: Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις; vgl. noch Lact. de falsa sap. cap. 7: Zenonis, cum natura congruenter vivere: quorumdam Stoicorum, virtutem sequi; ähnlich Sext. Pyrrh. I, 14; Stob. II, 138; Plut. comm. not. cap. 4; Cic. de fin. III, 7, 26; Theodor. Gr. aff. cur. cap. 11 p. 789 Schulz; Suidas s. v. ὁρμή. Ja, das naturgemäße Leben soll sogar Zweck aller Philosophie sein, Clem. Alex. Strom. V, 594 Sylb.: οἱ μὲν Στωικοὶ τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας, τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν εἰρήκασιν; dasselbe findet sich auch bei Julian. Orat. VI, p. 240 Dindorf. Es mag hier bemerkt werden, daß einzelne Stoiker auch den ὀρθὸς λόγος für den Endzweck der Philosophie erklärt haben, wie weiter Note 579 aufgezeigt wird. Allein mit dieser Analogie ist die Verwandtschaft des ὀ. λ. mit dem κατὰ φύσιν ζῆν noch nicht erschöpft. Clem. Al. Strom. II, p. 404 Sylb. sagt ausdrücklich, daß unter der φύσις hier Gott oder der λόγος gemeint ist: ἐντεῦθεν καὶ οἱ Στωικοὶ τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδογμάτισαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες εὐπρεπῶς. Setzt man nun an die Stelle der φύσις das gleichwertige Wort λόγος, dann lautet die zenonische Forderung: ἀκολούθως τῷ λόγῳ oder ὀρθῷ λόγῳ ζῆν, da Vernunft und Natur nach Zeno zusammenfallen. Jedenfalls erhellt daraus, eine wie tiefgreifende Bedeutung der ὀ. λ. in der Ethik Zenos besaß.

[566]) Epikt. Diss. III, 3: ὁ λόγος καὶ ἡ γνώμη κοινὸν πρὸς θεούς; ähnlich M. Aurel V, 27; VI, 35; VII, 53; Kornut. de nat. deor. cap. 16, p. 168 Villois.: διὰ δὲ τὸ κοινὸν αὐτὸν εἶναι καὶ τὸν αὐτὸν ἔν τε ἀνθρώποις πᾶσι καὶ θεοῖς; ebenso Sen. ep. 92, 27; vgl. noch Bd. I, 96, Note 169 und Steinthal a. a. O. S. 279. Die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott besteht eben im λόγος oder in der φύσις, Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 15: κοινωνίαν δ' ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους, διὰ τὸ λόγου μετέχειν, ὅς ἐστι φύσει νόμος. Der κοινὸς λόγος und die κοινὴ φύσις werden der πρόνοια gleichgesetzt, Euseb. pr. ev. XV, 19.

Ordnung des Naturgesetzes einrichtet.[567]) Dazu ist der Mensch einerseits durch jenen angebornen Instinkt, vermöge dessen er die Rechtsbegriffe zu erschließen im stande ist[568]), andererseits aber auch durch die Beobachtung des Weltlaufs und empirische Betrachtung der Gesetze desselben sehr wohl befähigt.[569]) Hier zeigt sich recht deutlich, wie alle diese Begriffe kettenartig zusammenhängen und aufs engste mit einander verschlungen sind. Das Endziel des Menschen besteht im naturgemäßen Leben; dieses wieder wird durch ein Nachachten und Nachleben der Naturgesetze erreicht; das Naturgesetz endlich erkennen wir vermittelst des ὀρθὸς λόγος, der uns vermöge unserer Gottesgemeinschaft einwohnt.[570]) Und so beruht der Endzweck der Ethik, wie er von Zeno formuliert worden ist, vorzugsweise auf dem ὀρθὸς λόγος. In diesem Sinne sagt denn auch Philo geradezu, daß man das Naturgemäße vermittelst des ὀ. λ. erkennt.[571]) So haben wir es

[567]) So faßt Steinhart s. v. Panaetius bei Ersch und Gruber das von Zeno so stark betonte naturgemäße Leben auf. G. ab Oster de Bruyn hat in einer besonderen Dissertation den Nachweis zu führen gesucht, daß das „naturgemäße Leben“ der Stoa dem „principium iuris naturae“ bei Christian Wolf entspricht.

[568]) Vgl. Lact. Inst. VI, 8 (aus Cic. de republ. III): est quidem *vera lex recta ratio, naturae congruens*, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; vgl. oben Note 551.

[569]) D. L. VII, 87; Cic. de fin. III, 9, 31.

[570]) Cic. de nat. deor. I, 14, 36 und oben Note 566.

[571]) Philo de ebriet. cap. 9, p. 362 M: τοῦ μὲν οὖν ὀρθοῦ λόγου παράγγελμα, ἕπεσθαι καὶ ἀκολουθεῖν τῇ φύσει. Hier ist ein klassischer Beleg für die (Note 565) aufgestellte Behauptung erbracht, daß Natur und Geist in der Stoa zusammenfallen, so daß κατὰ φύσιν ζῆν gleichbedeutend ist mit κατὰ λόγον ζῆν, was übrigens schon Salmasius in seinem Kommentar zu Simplicius in Epict. Enchirid. S. 56 vermutet hat. Ist dem aber so, dann dürfte uns der Beweis völlig gelungen sein, daß der ὀ. λ. in der Ethik Zenos eine grundlegende Bedeutung hatte. Daß aber der ὀ. λ. nicht bloß ethisch, sondern auch erkenntnistheoretisch Geltung hatte, beweist ein Ausspruch Senecas, der den ὀ. λ. (wohl im Sinne Zenos) für das Kriterium erklärt, ep. 66, 11: *una* inducitur humanis virtutibus *regula. una* enim est *ratio recta* simplexque.

auch zu verstehen, daß der Weise Alles durch den ὀ. λ. vollbringt[572]), wohl durch den natürlichen Takt und angebornen Instinkt.[573])

Durch den ὀ. λ. entsteht auch die ἐγκράτεια[574]), sowie jede gute That überhaupt, während unsere bösen Handlungen eine Versündigung gegen denselben bedeuten.[575]) Denn er ist jener gottähnliche Trieb, der den Geboten der allgemeinen Weltvernunft sich anpaßt[576]), weswegen ein Verstoß gegen denselben einem Vergehen gegen Gott gleichkommt. Es war daher nur folgerichtig, wenn die Stoiker die Leidenschaften (πάθη) für eine Abwendung vom ὀ. λ. erklärt haben[577]), da derselbe Ursprung und

---

[572]) Vgl. Stob. Ekl. II, 120.

[573]) Die Besonnenheit, ein Merkmal des Weisen, wird nebst anderen guten Eigenschaften D. L. VII, 47 definiert: ἕξιν ἀναφέρουσαν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον. Hier ist die erkenntnistheoretische Seite des ὀ. λ. klar ersichtlich.

[574]) D. L. VII, 93: ἐγκράτειαν, διάθεσιν ἀνυπέρβατον τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον. Die ἐγκράτεια war nach Sokrates eine der vornehmlichsten Tugenden; vgl. Zeller II a, 135[2].

[575]) Cic. Tusc. quaest. IV, 9, 22; Stob. II, 120: die Sünde (ἁμάρτημα) ist ein Vergehen gegen den ὀρθὸς λόγος; was hingegen κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον geschieht, ist eine gute That (κατόρθωμα), Stob. II 192.

[576]) Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 469 K. 449 M.: τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον . . τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι. Dieser Ausspruch stammt von Posidon. Jetzt gewinnt es auch an Bedeutung, daß Posidon, der ein Werk περὶ κριτηρίου geschrieben hat (vgl. Bake p. 231), auch Gewährsmann für die vielbesprochene Stelle des D. L. VII, 54 ist. Vergleicht man damit noch Sext. M. VII, 54, dann hat es wirklich den Anschein, als ob Posidon mit Zeno den ὀ. λ. für ein Kriterium der Wahrheit gehalten hat, was Heinze, Logos S. 150 — allerdings ohne Beweis — behauptet hat. Daß Posidon den ὀ. λ. einen inneren Dämon nannte, stimmt mit D. L. VII, 88 und legt Zeugnis ab von dem echtsokratischen Charakter des ὀρθὸς λόγος, auf welchen wir bereits Note 551 aufmerksam gemacht haben. Über diesen Dämon vgl. noch M. Aurel V, 27.

[577]) Cic. Tusc. quaest. IV, 9, 22.

Quelle aller unserer Tugenden ist.[578]) Ebenso begreiflich war es auch, daß ein späterer Stoiker, bei der großen, weittragenden Wichtigkeit, die der ὀ. λ. im System der Schule besaß, denselben übertreibend für den Endzweck aller Philosophie erklärt hat.[579]) Hier finden wir auch gleich den Übergang von der Ethik zur Erkenntnistheorie. Da ein richtiges Handeln ein gesundes Urteil zu seiner unerläßlichen Voraussetzung haben muß[580]), weil wir niemals ohne vorangegangenes Urteil handeln[581]), so lag der Gedanke nahe genug, die Triebfeder unserer sittlichen Handlungen, als welche Zeno den ὀ. λ. anerkannt hatte, gleichzeitig auch für das Kriterium der Wahrheit zu halten. Und so erscheint denn auch der ὀ. λ. bei Epiktet, dem selbständigsten und feinsinnigsten Erkenntnistheoretiker der jüngeren Stoa, als gleichbedeutend mit νοῦς und ἐπιστήμη.[582]) Zum Überfluß bestätigt uns Cicero ausdrücklich, daß die stoische Forderung, es müsse ein Kriterium der Wahrheit geben, in letztem Grunde aus Bedenken und Erwägungen

---

[578]) Cic. de leg. I, 16: est enim virtus perfecta ratio; ebenso de fin. III, 7, 23; de leg. V, 23 und Tusc. quaest. IV, 15, 34, wo nach Hirzel S. 23[1] die Tugend kurzab als recta ratio wiedergegeben ist. Seneca sagt ausdrücklich: *virtus non aliud quam* recta ratio est, ep. 66, 32 und ähnlich ep. 74. Es klingt daher ganz stoisch, wenn Philo, vita Moys. I, 8, II, 88 M. sagt: ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος, ὃς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχή τε καὶ πηγή.

[579]) Epikt. Diss. IV, 8, 12; ähnlich Sen. ep. 89, 5: a quibusdam dicta est *philosophia appetitio rectae rationis*, denn diese macht unser Glück aus, Sen. de vita beata cap. 6: *beatus* ergo est iudicii rectus und ibid. cap. 7: numquam enim *recta mens* vertitur; M. Aurel III, 12: ἐὰν τὸ παρὸν ἐνεργῇς, ἑπόμενος τῷ ὀρθῷ λόγῳ ἐσπουδασμένως. Überhaupt verweist der kaiserliche Philosoph öfter auf den ὀ. λ., so III, 6: τὴν διάνοιάν σου ἐν οἷς κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράσσοντά σε παρέχεται; vgl. noch X, 12 und XII, 31; V, 9 spricht er von δογμάτων ὀρθῶν.

[580]) Vgl. Epikt. Diss. IV, 1, 42 und oben Note 530.

[581]) Plut. St. rep. cap. 47: μήτε πράττειν μήτε ὁρμᾷν ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας, οἰκείας φαντασίας γενομένης, εὐθὺς ὁρμᾷν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους.

[582]) Epikt. diss. II, 8, 2: Der ὀρθὸς λόγος ist gleichbedeutend mit νοῦς und ἐπιστήμη; sie bilden gemeinsam die Natur des Guten.

auf ethischem Gebiete hervorgeflossen ist.[583]) Denn wie wäre die Tugend möglich, wenn es kein untrügliches Merkmal der Wahrheit gäbe?

Waren aber bei der Formulierung des Kriteriums ethische Gründe vorwiegend maßgebend, so mußte Zeno notgedrungen auf den κοινὸς λόγος verfallen, da dieser einen Grundbegriff seiner Ethik gebildet hat. Die erste ethische Forderung Zenos, die des naturgemäßen Lebens (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), konnte eben nur durch den ὀ. λ. gestützt und aufrecht gehalten werden, da wir das Naturgemäße nur durch den ὀ. λ., d. h. den eingebornen sittlichen Takt erkennen.[584]) Freilich geriet nun Z. mit seinem Empirismus in einen bedenklichen Konflikt. Wäre der ὀ. λ. das alleinige Kriterium der Wahrheit, dann könnte die Wahrheit nur aus der natürlichen Veranlagung des gesunden Menschenverstandes, aber nicht aus den Ergebnissen der sinn-

---

[583]) Cic. Acad. II, 8, 23: *Maxime* vero *virtutum cognitio* confirmat, percipi et comprehendi multa posse. In quibus *solis inesse* etiam *scientiam* dicimus, quam nos non comprehensionem modo rerum, sed etiam stabilem et immutabilem esse censemus. Wie wäre denn die Tugend möglich, wenn man sie nicht vorher als wahr erkannt hätte? Ist sie doch nichts weiter, als die durch Untersuchung bestätigte Vernunft, Cic. Acad. II, 8, 26: quum esset ipsa (virtus) *ratio confirmata quaerendo*; vgl. noch über das Kriterium Acad. II, 11 und 46, 141: verum illud certum, comprehensum, perceptum, ratum, firmum, fixum vis. Auch Seneca bringt die Ethik in direkten Zusammenhang mit dem Kriterium, ep. 66, 11: *una* inducitur humanis *virtutibus regula. una* enim est *ratio recta* simplexque. Darin bestand ja gerade der erbitterte Kampf der Stoa gegen die jedes Kriterium ausschließende skeptische ἐποχή, daß diese die Gültigkeit der ethischen Grundsätze aufhebe, wie dies namentlich Chrysipp betont hat, vgl. Plut. St. rep. cap. 10: τοῖς μὲν γάρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει, φησί, τοῦτο ποιεῖν, καὶ συνεργόν ἐστι πρὸς ὃ βούλονται· τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις, καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα, τὰ ἐναντία στοιχειοῦν. Gegen die ἐποχὴ der Skepsis richten sich so manche Angriffe der Stoiker, vgl. Plut. St. rep. cap. 47, 12, adv. Colot. 26, 8; Antipater bei Cic. Acad. II, 9, 28 und II, 34, 109; Antiochus bei Cic. Acad. II, 10—12; Epikt. bei Arrian diss. I, 27, 15.

[584]) D. L. VII, 88, citiert Note 551.

lichen Erfahrung hervorgehen, so daß der Empirismus, mit welchem Zeno so bestimmt und schroff eingesetzt hatte[585]), vollständig in die Brüche gehen müßte. Denn daß Z. den ὀ. λ. aus dem ethischen Gebiet auf das erkenntnistheoretische hinübergespielt und ihn zum Kriterium der Wahrheit erhoben hatte, dürfte nach unseren bisherigen Deduktionen, die auf anderem Wege zu dem von Hirzel mit großem Scharfsinn gezogenen Resultat kommen[586]), wohl kaum noch zweifelhaft sein. Zu dem ursprünglichen cynischen Ausgangspunkt, der bereits eine erkenntnistheoretische Schattierung hatte, mag eine von Heraklit empfangene Anregung hinzugetreten sein[587]) und Zeno veranlaßt haben, den ὀρθὸς λόγος auf die Erkenntnistheorie hinüberzupflanzen, so daß wir hier auch das historische Bindeglied für die Erklärung dieses zenonischen Kriteriums besitzen. Allein je mehr die von uns mit Hirzel vertretene Ansicht einleuchtet, desto dringender bedarf es der Erklärung, wie Zeno dieses Kriterium bei voller

---

[585]) Zenos Empirismus ist durch seine Einführung der καταληπτικὴ φαντασία, worüber Note 341 zu vergleichen ist, hinlänglich bezeugt.

[586]) Vgl. besonders Hirzel a. a. O. S. 41[1].

[587]) Wie in vielen Behauptungen, so schießt Schuster, Heraklit von Ephesus S. 39[1] auch darin weit über das Ziel hinaus, daß er die κοιναὶ ἔννοιαι der Stoa direkt vom ξυνὸν Heraklits ableitet. Vollends muß es als entschiedener Mißgriff bezeichnet werden, wenn Schuster gar die καταληπτικὴ φαντασία dem Keime nach bereits bei Heraklit finden will. Allein mag man auch solche Übertreibungen verwerfen, so läßt sich doch nicht leugnen, daß der κοινὸς νόμος der Stoa mit dem ξυνὸς λόγος Heraklits metaphysisch, wenn auch nicht erkenntnistheoretisch verwandt ist. Auf die mangelhaften erkenntnistheoretischen Leistungen Heraklits haben wir bereits Note 27 hingewiesen. Es ist demnach nicht angängig, die stark ausgebaute stoische Erkenntnistheorie auf die schwankende heraklitische zurückzuführen. Desto größer war aber der Einfluß der konsequent durchgeführten Metaphysik Heraklits auf die der Stoa, vgl. Bd. I, S. 11. Zur vorliegenden Frage speziell vgl. man Zeller I[4], 607[2]; Heinze, Logos S. 9 ff.; Hirzel S. 39; Teichmüller, Neue Studien, I, 98. Das Verhältnis Zenos zu seinen Vorgängern stellt sich sonach in bezug auf den ὀρθὸς λόγος folgendermaßen: Metaphysisch hat Heraklit auf ihn eingewirkt, ethisch Sokrates, erkenntnistheoretisch der Cyniker Krates.

tisch der Plural steht, so ist diese Stelle dem Sinne nach doch als ἓν διὰ δυοῖν zu fassen und so zu verstehen, als ob es αἰσθητικὴν πρόληψιν hieße. Wir lassen es dahingestellt sein, ob hier wirklich ein Korruptel für αἰσθητικὴν πρόληψιν vorliegt, ähnlich wie Wellmann für αἴσθησιν ἢ ἀναθυμιάσιν unter Zustimmung der meisten neueren Forscher αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν gelesen hat.[604]) Dem Sinne nach ist es unbedingt richtig, daß die πρόληψις erst durch die αἴσθησις der Ergänzung und Bestätigung bedarf, da die πρόλ. an sich noch keine fertige Erkenntnis, sondern nur die Disposition dazu ist. Das Kriterium der Wahrheit setzt aber schon eine fertige Vorstellung voraus.[605]) In der φαντασία καταληπτικὴ fallen nun αἴσθησις und πρόληψις zusammen; denn diese ist einerseits aus der αἴσθησις hervorgegangen, während sie andererseits die πρόληψις implicite in sich birgt. Es bedarf doch keines Beweises, daß, wenn es überhaupt eine Vorstellung giebt, die durch ihre unmittelbare Evidenz uns veranlaßt oder gar zwingt, ihr unseren Beifall zu zollen, in erster Linie die proleptische Vorstellung eine solche ist. Diese qualifiziert sich vermöge der ihr innewohnenden Überzeugungskraft, die ihr durch ihre Abkunft vom göttlichen λόγος anhaftet, ganz hervorragend dazu, kataleptisch zu werden. Ja, man könnte umgekehrt behaupten, daß eine kataleptische Vorstellung gerade dadurch, daß sie mit so zwingender Evidenz sich aufdrängt, das Merkzeichen eines proleptischen Ursprungs an sich trägt. Allein in der φαντ. καταλ. finden alle Vorstellungen, sowohl die proleptischen, als auch die rein empirischen, sich zusammen. Darum wird denn auch die καταλ. φαντ. gemeinhin von allen Stoikern ausnahmslos als das Kriterium par excellence anerkannt.[606]) Denn Boethos, der eine ganze Reihe von

---

Kriterium ist. Die einander scheinbar aufhebenden beiden Angaben des Diogenes sind dadurch ausgeglichen und gerechtfertigt.

[604]) Vgl. Bd. I, S. 9 und 57, Note 78.

[605]) D. L. VII, 49: τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, κατὰ γένος φαντασία ἐστί.

[606]) Die Streitpunkte über das Kriterium beschränkten sich lediglich auf den ὀρθὸς λόγος, die αἴσθησις und πρόληψις. Hingegen herrschte

Kriterien annimmt[607]), ist darin, wie in seinen meisten Philosophemen, mehr Peripatetiker, als Stoiker. Und selbst jene jüngeren Stoiker bei Sextus[608]), die eine einschränkende Klausel bei der Bestimmung des Kriteriums hinzugefügt haben, ließen doch gleichwohl die φαντ. καταλ. als Kriterium gelten. Nur muß man nicht glauben, daß die φ. κ. ein Kriterium neben den übrigen ist und daß die letzteren auch unabhängig vom ersteren an sich schon ein vollgültiges Kriterium bilden. Weder ist die bloße αἴσθησις an sich schon ein Kriterium, da unsere Wahrnehmung uns häufig trügt, was selbst die ausgesprochenen Sensualisten unter den Stoikern zugeben mußten, noch ist die πρόληψις oder — was gleichbedeutend ist — der ὀρθὸς λόγος an sich schon Kriterium, da er noch keine fertige Vorstellung, sondern bloßer Keim zu einer Erkenntnis ist. Das einzig wahre und wirkliche Kriterium, das unmittelbare Gewißheit und Überzeugungskraft besitzt, ist ausschließlich und allein die φαντασία καταληπτική. Darum erscheint auch nur sie in allen Phasen der schicksalsreichen und wandlungsvollen Schule als die unbestrittene und unumstößliche Instanz der Wahrheit. Will man wissen, inwieweit auch die πρόληψις Kriterium genannt wird, dann thut man am besten, die αἴσθησις, mit der die πρόληψις in jenem Bericht des Diogenes vergesellschaftet ist, zum Maßstab zu nehmen. Wird denn jemand im Ernst behaupten können, daß Chrysipp, der der stoischen Erkenntnistheorie durch die Einführung der πρόληψις eine an den Rationalismus anklingende Wendung gegeben hat, gleichzeitig den Gipfelpunkt alles Sensualismus erklommen habe, indem er die rohe Wahrnehmung für Norm und Maßstab der Wahrheit erklärte? So konfus Chrysipp auch gewesen sein mag, so kann man ihm doch nicht den haarsträubenden Nonsens zumuten, in einem Atem die beiden erkenntnistheoretischen Gegensätze als wirkliche Kriterien anzuerkennen. Da ferner

betreffs der φαντασία καταληπτική eine volle Einmütigkeit unter den Stoikern; vgl. Note 593.

[607]) D. L. VII, 54.

[608]) Sext. M. VIII, 253: οἱ μὲν νεώτεροι (sc. Στωικοὶ) προστίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα; ähnlich ibid. 424. Durch diese einschränkende Klausel, deren Zweck Zeller III³, 83² erörtert, war indes die καταλ. φαντ. als Kriterium nicht geleugnet.

Aufrechthaltung des Empirismus rechtfertigen und mit demselben in Einklang bringen konnte. Hirzel, der die Philosophen zuweilen von einem etwas zu einseitig philologischen Gesichtskreis aus beleuchtet, hat diese eminente Schwierigkeit offenbar gar nicht empfunden, sonst hätte er denn doch der Frage näher treten müssen, ob Z. außer dem ὀ. λ. auch noch ein anderes Kriterium anerkannt hat, zumal Diogenes in seinem Bericht zu dieser Annahme geradezu herausfordert. Wenn Diogenes sagt, einige alte Stoiker ließen den ὀ. λ. als Kriterium zu, so heißt dies offenbar, wie auch Hirzel treffend herausgefühlt hat[588]), daß sie den ὀ. λ. auch als Kriterium unter anderen, aber nicht ausschließlich dieses für das alleinige erklärt haben, da sonst μόνον hätte hinzugefügt werden müssen. Berechtigt uns also schon der Wortlaut des Diogenes zu der Annahme, daß Z. neben dem ὀ. λ. auch noch ein anderes Kriterium anerkannt hat, so muß uns vollends der Zusammenhang der zenonischen Philosophie die Überzeugung aufdrängen, daß Z. auch der Erfahrung bei der Bestimmung des Kriteriums einen Spielraum gewähren mußte, wollte er nicht seinen erkenntnistheoretischen Empirismus in Frage stellen oder gar ganz preisgeben. Wir müßten daher schon aus dem Inneren des zenonischen Systems heraus schließen, daß er bei der Festsetzung der Merkmale der Wahrheit die Erfahrung als unumgängliche Instanz hingestellt hat. Diese naheliegende Vermutung wird uns aber auch durch die erhaltenen Trümmer seiner Lehre vollauf bestätigt. Wir wissen bereits, daß der Ausdruck καταληπτικὴ φαντασία von Zeno stammt.[589]) Aus der φαντ. καταλ., die natürlich lediglich Produkt der Erfahrung ist, stammen nach Zeno solche Erkenntnisse, aus denen wir nicht bloß die Anfänge, sondern auch die höheren Stufen des Vernünftigen erschließen.[590]) Ja, Cicero sagt ausdrücklich, Z. habe die φαντ. καταλ. als Kriterium der Wahrheit anerkannt.[591]) Endlich spricht auch Sextus von

---

[588]) Hirzel a. a. O. S. 11¹.

[589]) Vgl. oben Note 341.

[590]) Cic. Acad. I, 11 von Zeno: unde (nl. aus der φαντ. καταλ.) postea *notiones* rerum in animis *imprimerentur*, e quibus non principia solum, latiores quaedam ad rationem inveniendam viae, reperiuntur.

[591]) Vgl. Note 558.

älteren Stoikern (ἀρχαιότεροι), welche die φαντ. κατ. für das Kriterium erklärten.[592]). Zur Not freilich könnte man diese Notiz auch auf Chrysipp beziehen, da die dort angeführten νεώτεροι thatsächlich nachchrysippische Philosophen sind. Allein da es bereits aus anderen Quellen feststeht, daß Zeno außer dem ὀ. λ. die φαντ. καταλ. für ein Kriterium gehalten hat, so wird man in der Überzeugung bestärkt, daß unter den ἀρχαιότεροι schon der Stifter der Stoa mitangedeutet ist. Wir können daher getrost annehmen, daß überall dort, wo von den Stoikern berichtet wird, sie hätten die φαντ. καταλ. als Kriterium der Wahrheit hingestellt[593]), Zeno bereits miteingeschlossen ist. Es fragt sich jetzt nur, in welchem

[592]) Sext. M. VII, 253 (Hirzel S. 15[1] führt irrtümlich I, 253 an): ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν. Ohne Not sollte Niemand unter ἀρχαιότεροι andere Stoiker, als Zeno, Kleanthes und Chrysipp verstehen. Die entgegengesetzten νεώτεροι schließen keineswegs aus, daß auch vor Chrysipp bereits diese Ansicht vertreten wurde. Zu unserer Auffassung stimmt es ganz vorzüglich, daß es bei Sextus, bei dem die φαντ. καταλ. als Kriterium erscheint, οἱ μὲν ἀρχαιότεροι heißt d. h. sämtliche älteren Stoiker in sich schließt, während bei Diogenes VII, 54, wo der ὀρθὸς λόγος als Kriterium auftritt, nur ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωικῶν d. h. nur einige der älteren Stoiker diesem Kriterium zugestimmt haben. Das bestätigt nur unsere Auffassung, die darin gipfelt: die φαντασία καταληπτική war das eigentliche und Hauptkriterium, an dem kein Stoiker gerüttelt hat. Nur hatte Zeno als mittelbares, abgeleitetes Kriterium auch noch den ὀρθὸς λόγος zugelassen, den Chrysipp dann durch die πρόληψις ersetzt und durch die Hinzuziehung der αἴσθησις ergänzt hat; vgl. weiter Note 671.

[593]) Sext. M. VII, 152: καὶ ταύτην (sc. κατάληψιν) κριτήριον ἀληθείας καθεστάναι; ibid. 227: κριτήριον τοίνυν φασὶν ἀληθείας εἶναι οἱ ἄνδρες οὗτοι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν; ebenso ibid. 253 und 424; ebenso Origenes, contra Cels. VIII, 53 p. 186 ed. Lom.; Augustin, contra Acad. II, 5 und de civ. dei VIII, 7: posuerunt iudicium veritatis in sensibus corporis, eorumque infidis et fallacibus regulis omnia, quae discuntur, *metienda* esse censuerunt; Boeth. de consol. phil. V, 4, p. 850 Migne; weitere Stellen bei Zeller III[3], 81[4].

Verhältnis der ὀ. λ. zur φαντ. καταλ., die nach Zeno gleicherweise Normen der Wahrheit sein sollen, zu einander stehen. Was eine φαντ. καταλ. ist, haben wir schon in dem betreffenden Kapitel des Ausführlichen behandelt und festgestellt. Möge indes die Auffassung derselben noch streitig sein, so kann doch darüber gar keine Meinungsverschiedenheit auftauchen, daß sie lediglich Produkt der Erfahrung ist. Wir hätten demnach zwei verschiedene Instanzen für die endgültige Erkenntnis der Wahrheit: den sittlichen Instinkt, wie wir den ὀρθὸς λόγος übersetzen möchten, und die Erfahrung. Sollten diese beiden Instanzen unvermittelt neben einander hergehen? Sollte nicht vielmehr die eine eine Korrektur der anderen sein? Denn wäre die eine völlig unabhängig von der anderen, dann gäbe es zwei Wahrheiten: eine natürliche und eine Erfahrungswahrheit; thatsächlich ist doch aber die Wahrheit nur eine. Und wenn die Stoiker auch in ihrer maßlosen Klassifizierungssucht die Wahrheit vom Wahren (im abstrakten Sinne) unterscheiden[594]), so kommen sie doch darin überein, daß die Wahrheit oder das Kriterium der Wahrheit in der vollen Übereinstimmung der Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande bestehe.[595]) Diese Definition der καταλ. φαντ. als Kriterium, die übrigens schon von Zeno herrührt[596]), setzt aber unbedingt voraus, daß die Wahrheit ohne Zuhilfenahme der Erfahrung überhaupt niemals gefunden und erkannt werden könne. Wir werden daher genötigt sein anzunehmen, daß der ὀρθὸς λόγος

---

[594]) Sext. Pyrrh. II, 8: διαφέρειν τῆς ἀληθείας τὸ ἀληθὲς τριχῶς, οὐσίᾳ, συστάσει, δυνάμει κτλ.; ebenso Sext. M. VII, 38. Wahr ist den Stoikern dasjenige, dem ein Reales entspricht und eine Negation entgegengesetzt werden kann; falsch hingegen dasjenige, dem diese Merkmale abgehen, Sext. M. VIII, 10: ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ μὴ ἀντικείμενόν τινι; vgl. noch ibid. VIII, 10 und 88 und XI, 220; Augustin contra Acad. II, 5, 11.

[595]) D. L. VII, 54: κριτήριον τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ὑπὸ ὑπάρχοντος. Auf diese Kongruenz der Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande kommt es vorzugsweise an, vgl. Zeller III[3], 81[4] und oben Note 341.

[596]) Vgl. oben Note 589.

erst der empirischen Bestätigung der κατάληψις bedarf, um Kriterium sein zu können. Wie wir im vorigen Kapitel bei der πρόληψις gesehen haben, daß dieselbe an sich noch keine fertige Erkenntnis liefert, sondern erst der Ergänzung durch die Erfahrung dringend bedürftig ist, um zur fertigen Erkenntnis heranzureifen, so ist auch der ὀρθὸς λόγος Zenos nur jene seelische Disposition des Menschen, die ihm vermöge seiner Gottgemeinschaft anhaftet, welche ihn befähigt, gewisse ethische und metaphysische Grundbegriffe ohne dialektische Zergliederung durch eine bloße, mit großer Energie auftretende sinnliche Erfahrung aufzufinden und anzuerkennen. Diese seelische Disposition, die Zeno ὀρθὸς λόγος, Chrysipp πρόληψις nennt, trägt durch ihren ursprünglichen Zusammenhang mit Gott oder der Weltnatur die Bürgschaft und Norm ihrer Wahrheit in sich. Darum wird die πρόληψις zuweilen auch κοινὸς λόγος genannt.[597]) Fragt man aber, was wohl Chrysipp veranlaßt haben mag, den ὀρθὸς λόγος Zenos durch die πρόληψις zu ersetzen, so können hierfür zwei Gründe geltend gemacht werden. In erster Linie dürfte ihm der ὀ. λ., den er übrigens zur Definition des Rechtsbegriffs, wie zur Grundlegung der Ethik beibehielt[598]), zu elastisch und zu vieldeutig gewesen sein. Denn nicht alle Begriffe lassen sich aus der ursprünglichen Disposition des Menschen ableiten, sondern nur einige metaphysische und ethische Grundanschauungen.[599]) Der ὀ. λ. ist aber in seiner Thätigkeitssphäre so unbestimmt und dehnbar, daß diese sich nicht scharf abgrenzen läßt. Deswegen dürfte Chrysipp den konziseren Ausdruck πρόληψις für das Kriterium gewählt haben, den er kurz und bestimmt als ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου definiert hat[600]), wobei die gern geschehene Zweideutigkeit miteinfließt, daß unter den Erkenntnissen τῶν καθόλου sowohl sittliche, wie metaphysische allgemeine Begriffe verstanden werden können. Daß übrigens die πρόληψις ihrem Inhalt und ihrer

---

[597]) Heinze, zur Erkenntnislehre S. 34.
[598]) Vgl. besonders Stob. Ekl. II, 184, 192 und 204—206.
[599]) Vgl. oben Note 536.
[600]) D. L. VII, 54.

Bedeutung nach dem ὀ. λ. nahekommt, beweist am besten die Thatsache, daß der Begriff des Rechts bald durch den ὀ. λ., bald durch die πρόλ. entstehen soll.[**1]) Es beweist dies nur, daß Chrysipp damit nicht einverstanden war, den aus der Ethik entnommenen Ausdruck ὀ. λ., dessen Berechtigung für die Ethik er voll anerkannte, auch in der Erkenntnistheorie ohne merkliches Unterscheidungszeichen gelten zu lassen. Die Verwirrung, welche durch diese Verquickung von Erkenntnistheorie und Ethik entstanden ist und ihm von den Skeptikern auch häufig zum Vorwurf gemacht wurde, suchte er offenbar dadurch zu beseitigen, daß er für den vieldeutigen und verschwommenen Terminus ὀρθὸς λόγος Zenos die knappere und schlagendere Bezeichnung πρόληψις aufnahm. Dieses Wort war ihm durch den Gleichklang mit den in der Stoa schon geläufigen Ausdrücken: κατάληψις, ὑπόληψις, ἀντίληψις ohnehin nahegelegt. Er nahm daher gar keinen Anstand, die πρόληψις, die auch bei den Epikureern, freilich in völlig anderer Bedeutung gebräuchlich war, dem stoischen Sprachschatz einzuverleiben. Im grunde genommen ist die πρόληψις Chrysipps also nichts weiter, als eine schärfere erkenntnistheoretische Umgrenzung dessen, was Zeno ethisch und erkenntnistheoretisch unter den ὀρθὸς λόγος subsumiert hatte. Die Einschränkung Chrysipps mag dahin gezielt haben, die auch von ihm zugestandene psychische Disposition auf einen etwas engeren Kreis von Begriffen zu reduzieren, als Zeno ursprünglich beabsichtigt haben mag. Jedenfalls war die diesbezügliche erkenntnistheoretische Differenz zwischen Zeno und Chrysipp von keiner sonderlichen Bedeutung und Tragweite, da Sextus und die übrigen Quellen, die mit einer gewissen Schadenfreude Differenzpunkte unter den stoischen Schulhäuptern hervorkehren, sonst gewiß nicht verabsäumt haben würden, den Schulstreit zwischen Zeno und Chrysipp mit behaglicher Breite

[**1]) D. L. 53 f. ist mit 128 ibid. zu vgl., wie Hirzel a. a. O. S. 197[1] mit Recht hervorhebt. Freilich hat Hirzel nur herausgefühlt, daß die Begriffe ὀρθὸς λόγος und πρόληψις nahe verwandt sind, aber noch nicht scharf genug betont, daß sie nahezu auf dasselbe hinauskommen.

zu überliefern. Die alten Stoiker — selbst der zuweilen abweichende Kleanthes[602]) — scheinen vielmehr mit einer bei ihnen seltenen Einmütigkeit darin überein gekommen zu sein, daß der Mensch eine eingeborene Disposition zur Erkenntnis der Gottheit und des Guten besitzt; nur nannte Zeno diese Disposition noch ὀρθὸς λόγος, Chrysipp hingegen πρόληψις, ohne daß darin ein wesentlicher und tiefgreifender Unterschied gesucht werden könnte.

Jetzt werden wir auch eine leidliche Harmonie zwischen dem stoischerseits energisch betonten Empirismus und den stark rationalistisch aussehenden Kriterien πρόληψις oder ὀρθὸς λόγος herzustellen im stande sein. Wir wissen bereits, daß die πρόληψις an sich noch keine fertige Erkenntnis ist, vielmehr nur einen Keim und Ansatz zu einer solchen enthält. Erst durch das Hinzutreten der Erfahrung wird diese Erkenntnis in potentia zu einem Begriff in actu erhoben. Damit stimmt es denn auch vorzüglich zusammen, daß Chrysipp αἴσθησιν καὶ πρόληψιν als Kriterien gelten lassen wollte.[603]) Wenn nun hier auch gramma-

---

[602]) Eine eingeborne Disposition für ethische Begriffe nahm auch Kleanthes an, vgl. Stob. Ekl. II, 116: πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετήν. Allein, wie bei Zeno und Chrysipp, so kommt auch bei ihm neben dieser Hinneigung zum Rationalismus auch der Empirismus zu entschiedenem Durchbruch, wenn er die Gottesidee nicht durch bloßes Angeborensein, vielmehr durch empirische Begriffsbildung erklärt, Cic. de nat. deor. III, 7, 16: Nam Cleanthes . . . quattuor modis *formatas* in animis hominum putat deorum esse *notiones;* ähnlich ibid. II, 5, 13.

[603]) D. L. VII, 54: ὁ δὲ Χρύσιππος διαφερόμενος πρὸς αὑτον (so lesen wir mit Heinze und Hirzel) ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τοῦ λόγου κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν; Suidas s. v. πρόληψις hat dafür: Χρύσιππος ἐν τῷ ιβ' τῶν φυσικῶν λόγων δύο φησὶν εἶναι κριτήρια, αἴσθησιν, γνῶσιν καὶ πρόληψιν, Bernhardy hat γνῶσιν als Glossem erkannt und mit Recht gestrichen. Natürlich ist δύο nicht wörtlich zu nehmen, denn Chrysipp hat in demselben Werke (Buch 12) die καταλ. φαντ. für das Kriterium erklärt, vgl. D. L. VII, 54. Die Schwierigkeiten, die Hirzel a. a. O. S. 198[1] aufgetaucht sind, dürften nach unserer Auffassung beseitigt sein. Denn die αἴσθησις und πρόληψις sind gleichsam nur Hilfskriterien, während die φαντ. καταλ. das eigentliche

tisch der Plural steht, so ist diese Stelle dem Sinne nach doch als ἓν διὰ δυοῖν zu fassen und so zu verstehen, als ob es αἰσθητικὴν πρόληψιν hieße. Wir lassen es dahingestellt sein, ob hier wirklich ein Korruptel für αἰσθητικὴν πρόληψιν vorliegt, ähnlich wie Wellmann für αἴσθησιν ἢ ἀναθυμιάσιν unter Zustimmung der meisten neueren Forscher αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν gelesen hat.[604]) Dem Sinne nach ist es unbedingt richtig, daß die πρόληψις erst durch die αἴσθησις der Ergänzung und Bestätigung bedarf, da die πρόλ. an sich noch keine fertige Erkenntnis, sondern nur die Disposition dazu ist. Das Kriterium der Wahrheit setzt aber schon eine fertige Vorstellung voraus.[605]) In der φαντασία καταληπτικὴ fallen nun αἴσθησις und πρόληψις zusammen; denn diese ist einerseits aus der αἴσθησις hervorgegangen, während sie andererseits die πρόληψις implicite in sich birgt. Es bedarf doch keines Beweises, daß, wenn es überhaupt eine Vorstellung giebt, die durch ihre unmittelbare Evidenz uns veranlaßt oder gar zwingt, ihr unseren Beifall zu zollen, in erster Linie die proleptische Vorstellung eine solche ist. Diese qualifiziert sich vermöge der ihr innewohnenden Überzeugungskraft, die ihr durch ihre Abkunft vom göttlichen λόγος anhaftet, ganz hervorragend dazu, kataleptisch zu werden. Ja, man könnte umgekehrt behaupten, daß eine kataleptische Vorstellung gerade dadurch, daß sie mit so zwingender Evidenz sich aufdrängt, das Merkzeichen eines proleptischen Ursprungs an sich trägt. Allein in der φαντ. καταλ. finden alle Vorstellungen, sowohl die proleptischen, als auch die rein empirischen, sich zusammen. Darum wird denn auch die καταλ. φαντ. gemeinhin von allen Stoikern ausnahmslos als das Kriterium par excellence anerkannt.[606]) Denn Boethos, der eine ganze Reihe von

---

Kriterium ist. Die einander scheinbar aufhebenden beiden Angaben des Diogenes sind dadurch ausgeglichen und gerechtfertigt.

[604]) Vgl. Bd. I, S. 9 und 57, Note 78.

[605]) D. L. VII, 49: τὸ κριτήριον, ᾧ ἡ ἀλήθεια τῶν πραγμάτων γινώσκεται, κατὰ γένος φαντασία ἐστί.

[606]) Die Streitpunkte über das Kriterium beschränkten sich lediglich auf den ὀρθὸς λόγος, die αἴσθησις und πρόληψις. Hingegen herrschte

Kriterien annimmt[607]), ist darin, wie in seinen meisten Philosophemen, mehr Peripatetiker, als Stoiker. Und selbst jene jüngeren Stoiker bei Sextus[608]), die eine einschränkende Klausel bei der Bestimmung des Kriteriums hinzugefügt haben, ließen doch gleichwohl die φαντ. καταλ. als Kriterium gelten. Nur muß man nicht glauben, daß die φ. κ. ein Kriterium neben den übrigen ist und daß die letzteren auch unabhängig vom ersteren an sich schon ein vollgültiges Kriterium bilden. Weder ist die bloße αἴσθησις an sich schon ein Kriterium, da unsere Wahrnehmung uns häufig trügt, was selbst die ausgesprochenen Sensualisten unter den Stoikern zugeben mußten, noch ist die πρόληψις oder — was gleichbedeutend ist — der ὀρθὸς λόγος an sich schon Kriterium, da er noch keine fertige Vorstellung, sondern bloßer Keim zu einer Erkenntnis ist. Das einzig wahre und wirkliche Kriterium, das unmittelbare Gewißheit und Überzeugungskraft besitzt, ist ausschließlich und allein die φαντασία καταληπτική. Darum erscheint auch nur sie in allen Phasen der schicksalsreichen und wandlungsvollen Schule als die unbestrittene und unumstößliche Instanz der Wahrheit. Will man wissen, inwieweit auch die πρόληψις Kriterium genannt wird, dann thut man am besten, die αἴσθησις, mit der die πρόληψις in jenem Bericht des Diogenes vergesellschaftet ist, zum Maßstab zu nehmen. Wird denn jemand im Ernst behaupten können, daß Chrysipp, der der stoischen Erkenntnistheorie durch die Einführung der πρόληψις eine an den Rationalismus anklingende Wendung gegeben hat, gleichzeitig den Gipfelpunkt alles Sensualismus erklommen habe, indem er die rohe Wahrnehmung für Norm und Maßstab der Wahrheit erklärte? So konfus Chrysipp auch gewesen sein mag, so kann man ihm doch nicht den haarsträubenden Nonsens zumuten, in einem Atem die beiden erkenntnistheoretischen Gegensätze als wirkliche Kriterien anzuerkennen. Da ferner

---

betreffs der φαντασία καταληπτικὴ eine volle Einmütigkeit unter den Stoikern; vgl. Note 593.

[607]) D. L. VII, 54.

[608]) Sext. M. VIII, 253: οἱ μὲν νεώτεροι (sc. Στωικοὶ) προστίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα; ähnlich ibid. 424. Durch diese einschränkende Klausel, deren Zweck Zeller III[3], 83[2] erörtert, war indes die καταλ. φαντ. als Kriterium nicht geleugnet.

Chrysipp die αἴσθησις in ihrer Zuverlässigkeit häufig herabsetzt und sie für nichts weniger als absolut untrüglich erklärt[600]), so kann er doch unmöglich in ihr direkt das Kriterium erblickt haben. Es erübrigt daher nur die Deutung, daß die αἴσθησις in bloß abgeleiteter Weise, jedoch nicht direkt Kriterium ist. Sofern die φαντ. καταλ. lediglich aus der Wahrnehmung hervorgehen kann, ist die αἴσθησις allerdings Quelle für das Kriterium. Allein zu manchen Vorstellungen besitzen wir auch eine gewisse seelische Disposition (πρόληψις), so daß dieselben uns gleich bei der ersten Wahrnehmung derart ansprechen, daß wir sie für wahr halten. Die κατάληψις geht also auch häufig aus unserer natürlichen Veranlagung für gewisse Vorstellungen hervor. Somit ist auch die πρόληψις ebenso Quelle unserer φαντ. καταλ., wie die αἴσθησις, aus deren Verschmelzung sie zumeist hervorgeht. Darum heißen nun auch πρόληψις und αἴσθησις in gewissem Sinne Kriterien, weil im letzten Grunde die φαντ. καταλ. sich aus beiden Elementen häufig zusammensetzt. Wir sagen „häufig", weil die αἴσθησις auch ohne die πρόληψις zur φαντασία καταληπτική werden kann und zwar in solchen Fällen, wo wir zu den betreffenden Vorstellungen keine natürliche Beanlagung besitzen. Umgekehrt aber kann die πρόληψις ohne Mithilfe der αἴσθησις niemals zur φ. κ. werden, da unsere Disposition erst durch den Hinzutritt der Erfahrung zur wirklichen Erkenntnis wird, d. h. aus der Potentialität in die Aktualität tritt. Wie es nun beim ὀρθὸς λόγος Zenos heißt, daß er ihn auch (in gewissem Sinne) als Kriterium zuließ (ἀπολείπουσιν), so müßte es auch bei Chrysipp eigentlich heißen, er habe die αἴσθησις und πρόληψις auch als Kriteria zugelassen, da sie in Wirklichkeit nur in abgeleiteter Weise so genannt werden könnten. Wenn man sich freilich zu der von uns vorgeschlagenen Emendation (αἰσθητικὴ πρόληψις für αἴσθησιν καὶ πρόληψιν) entschließt, dann ist jede Schwierigkeit ge-

[600]) Vgl. Cic. Acad. II, 24, 75: quam multa ille (sc. Chrysippus) *contra* sensus . . . dissolvit?; Acad. II, 27, 87; studiose omnia conquisierit *contra* sensus. Die Sinne können uns zwar Vieles, aber nicht Alles zeigen, Plut. com. not. cap. 1; sie sind daher nicht absolut zuverlässig. Ist aber die αἴσθησις nicht hinreichend zuverlässig, dann kann sie auch ohne die κατάληψις kein Kriterium sein.

hoben. Denn αἰσθητικὴ πρόληψις ist = φαντασία καταληπτική, weil, wie schon dargethan ist, die Vorstellung sofort kataleptisch wird, sobald zur natürlichen Disposition die Wahrnehmung hinzutritt. Wie dem aber auch sei, so ergiebt sich aus unserer Untersuchung die Thatsache, daß es in der Stoa nur ein einziges, wirkliches und unmittelbares Kriterium giebt: die φαντασία καταληπτική, die sich aus den Elementen der αἴσθησις und πρόληψις zusammensetzt. Was sonst noch Kriterium genannt wird, heißt nur mittelbar und abgeleitet so.

Ergiebt sich aber aus unserer Untersuchung das behauptete Resultat, dann wird auch der stoische Empirismus durch die Lehre vom Kriterium nicht nur nicht unterhöhlt, wie vielfach angenommen wird[610]), sondern geradezu gestützt. Ist die φαντασία καταληπτικὴ die einzige Instanz, die über Wahr und Falsch zu entscheiden hat, dann beruht die Wahrheit in ihrem innersten Wesen auf dem subjektiven Urteil des einzelnen Individuums. Mag nun auch dieses Urteil durch die eingeborene Veranlagung (πρόληψις) zuweilen wesentlich beeinflußt und determiniert sein, so ist es doch immerhin formell ein selbständiges Urteil. Wie das Verhängnis zwar alles vorherbestimmt und der menschliche Wille dabei doch bis zu einem gewissen Grade frei bleibt, so ist auch mutatis mutandis unsere Vorstellung ziemlich häufig durch die eingeborene Disposition bedingt und bestimmt, nichtsdestoweniger bleibt das Urteil doch bis zu einem gewissen Grade frei, weil man sich selbst der φαντ. καταλ. widersetzen kann. In seiner vollen Tragweite und in allen seinen Konsequenzen haben die Stoiker den Empirismus allerdings nicht behaupten und aufrecht halten können. Aber sie haben sich redlich Mühe gegeben, den erkenntnistheoretischen Empirismus soweit durchzuführen, als er sich mit ihrer Ethik nur irgendwie vertrug. Der Keil, den die aus der Ethik hervorgeflossene πρόληψις in den von Hause aus konsequenten Empirismus der Stoa geschoben hat, vermochte denselben nicht ganz zu spalten. Die φαντασία καταληπτική, welche die Stoa als das alleinige, wahr-

[610]) Vgl. Heinze, zur Erkenntnislehre S. 26; Zeller III³, 85.

hafte Kriterium einmütig proklamiert hat, liefert den klarsten Beweis, daß sie den Empirismus mit äußerster Kraftanstrengung zu retten gesucht hat.

Kapitel VIII.

Die Sprache — Der Nominalismus.

Die Sprachphilosophie hat in der Stoa eine beachtenswerte Förderung erfahren, wie die bisherigen Bearbeiter derselben einmütig bekunden.[611]) Für unsern Zweck hat diese Sprachphilosophie naturgemäß nur insoweit Interesse, als sie das erkenntnistheoretische Gebiet entweder lose streift, oder gar entscheidend in dasselbe hinübergreift. Durch diese Einschränkung haben wir aber die Behandlung gerade jener Teile ihrer Sprachphilosophie, in denen sie schöpferisch und systembildend aufgetreten sind, von vorne herein ausgeschlossen. Die stoische Erklärung der Wortformen und ihre Grundlegung der Etymologie — ein von ihnen zuerst eingeführter Terminus[612]) — gehören nach allgemeinem Urteil zu ihren hervorragendsten sprachphilosophischen Leistungen. Allein diese Fragen tangieren unser Thema nicht. Wir bescheiden uns daher dabei, auf die trefflichen Ausführungen Steinthals zu verweisen. Ebensowenig vermag das Verhältnis ihrer Sprachphilosophie zur formalen Logik, das von Prantl hinreichend klargelegt worden ist[613]), an dieser Stelle uns irgend ein Interesse abzugewinnen. Was uns vielmehr veranlaßt hat, auf diese Frage in einem besonderen Kapitel einzugehen und dieselbe in Verbindung mit dem Nominalismus zu bearbeiten, sind die höchst beachtens-

---

[611]) Über die Sprachphilosophie der Stoa vgl. Schmidt, Stoicorum Grammatica p. 16; Lersch, die Sprachphilosophie der Alten; Steinthal, Gesch. der Sprachwissenschaften etc. I, 265—363 (besonders S. 279, 280, 285, 321 ff. und 352); Nicolai, de log. Chrys. libr. p. 31.

[612]) Der Terminus ἐτυμολογία ist eine stoische Neubildung, vgl. Steinthal a. a. O. S. 323.

[613]) Prantl, Gesch. d. Log. I, 413 ff.

werten, aber bisher nur mangelhaft beachteten stoischen Anschauungen über den Ursprung der Sprache.

Die φωνή hat eine Doppelbedeutung: physiologisch genommen ist sie Stimme, erkenntnistheoretisch Sprache.[614]) Die Stimme ist natürlich körperlich; denn sie wirkt auf das Gehörorgan, und alles, was wirkt oder leidet, ist körperlich.[615]) Die Stoiker gaben eine genaue Analyse der Lautentstehung auf Grundlage ihrer sonstigen physikalischen Bestimmungen. Danach ist die Stimme ein Ton oder bewegte Luft.[616]) Nur ist die Tierstimme sehr wohl von der menschlichen zu unterscheiden; jene wird vom Affekt hervorgebracht, diese vom Verstand erzeugt.[617]) Die aus der Vernunft hervorgehende φωνή heißt λόγος und bildet das Wesen der menschlichen Sprache als einer Offenbarung der Vernunft. Nur hat man wohl zu unterscheiden, ob der von der Vernunft erzeugte Gedanke noch unausgesprochen in der Seele ruht, oder ob er bereits zu sprachlichem Ausdruck gelangt ist; in ersterem Fall ist der λόγος ein ἐνδιάθετος, im letzteren ein προφορικός.[618]) Danach er-

---

[614]) Vgl. Quinctil. Inst. or. III, 6, 37 und dazu Bd. I, 130, Note 247.

[615]) Plut. pl. phil. IV, 20 (Aet. Diels 410): οἱ δὲ Στωικοὶ σῶμα τὴν φωνήν. πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ; weiteres Bd. I a. a. O.

[616]) D. L. VII, 55: ἔτι δὲ φωνὴ ἀὴρ πεπληγμένος ἢ τὸ ἴδιον αἰσθητὸν ἀκοῆς; Sext. Emp. M. VI, 39 ff.; Nemes. de nat. hom. cap. 6; Pollux. II, 4, 26 (bei Prantl a. a. O. S. 414). Ferner Aul. Gell. Noct. Att. V, 15; Sen. nat. quaest. II, 6, 9 und 21; Plut. pl. phil. IV, 20 (Aet. Diels 410); Simplic. in Arist. Phys. p. 201 a, 29, Schol. 359, ed. Diels p. 426; Eustathius ad Hom. Iliad. β. v. 490; Ps. Gal. hist. phil. XIX, 313 K.

[617]) D. L. VII, 55: Ζῴου μέν ἐστι φωνὴ ἀὴρ ὑπὸ ὁρμῆς πεπληγμένος· ἀνθρώπου δέ ἐστιν ἔναρθρος καὶ ἀπὸ διανοίας ἐκπεμπομένη, ὡς ὁ Διογένης φησίν; Philodem de piet. p. 83 G.: τῷ δὲ τὴν φωνὴν ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐκκρίνεσθαι λέγειν.

[618]) Sext. Emp. Pyrrh. I, 65: τούτου (sc. τοῦ λόγου) δὲ ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός; der erstere besteht: τῇ αἱρέσει τῶν οἰκείων καὶ φυγῇ τῶν ἀλλοτρίων, τῇ γνώσει τῶν εἰς τοῦτο συντεινουσῶν τεχνῶν, τῇ ἀντιλήψει τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν τῶν περὶ τὰ πάθη; vgl. noch Sext. Pyrrh. I, 76, adv. Math. VIII, 275; Herakl. Alleg. Hom.

scheint aber die Sprache nur als ein mechanisches Werkzeug des Verstandes, da sie nicht schöpferisch und neugestaltend auftritt, sondern nur mechanisch das reproduziert, was im Verstand bereits als fertiger Gedanke vorhanden ist.[619]) Und wenn sie die φωνή auch als φῶς νοῦ, als Licht des Verstandes etymologisch erklärt haben[620]), so beweist dies noch keineswegs, daß sie der Sprache einen selbständigen, bildenden Einfluß auf den Verstand zuerkannt haben; sie wollten damit vielmehr nur andeuten, daß der in der Seele verborgen schlummernde Gedanke vermittelst des Werkzeugs der Sprache ans Tageslicht gefördert wird. Und wenn die Sprache nicht einmal ein treues Abbild der dialektischen Verhältnisse gewährt[621]), um wie viel weniger vermag sie erst selbstthätig und bestimmend in die Vernunft einzugreifen? Freilich muß selbst der λόγος προφορικὸς immer noch eine gewisse Vernunftäußerung zum Ausdruck bringen; denn die φωνή ist ja immerhin ein Seelenteil und als solcher vernunftbegabt[622]) Er bleibt doch

---

cap. 72, p. 142: διπλοῦς ὁ λόγος· τούτων δ' οἱ φιλόσοφοι (unter denen nach Zeller III[3], 67[1] die Stoiker zu verstehen sind) τὸν μὲν ἐνδιάθετον καλοῦσι τὸν δὲ προφορικόν; Porphyr, de abst. III, 2: διττοῦ δὴ λόγου κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὄντος τοῦ μὲν ἐνδιαθέτου, τοῦ δὲ προφορικοῦ. Diese stoische Unterscheidung liegt nach Zeller a. a. O. auch den Nachrichten bei Theo Smyrn. Mus. cap. 6 und Plut. cum. princ. philos. 2, 1 S. 777 zu grunde. Die philonische Logoslehre ist von dieser stoischen Unterscheidung stark beeinflußt. Philo ging sogar noch weiter und teilte auch das ἄλογον in zwei Kategorien, de sacrif. Cain et Abel cap. 11, I, 170 M.: Διττὸν εἶναι πέφυκε τὸ ἄλογον.

[619]) Steinthal a. a. O. 321 ff.

[620]) Vgl. Theodos. p. 16 (bei Schmidt, Stoicorum gramm. p. 18, Note 31).

[621]) Steinthal a. a. O. 352.

[622]) Bd. I, S. 130. Darum erscheint die Sprache auch zuweilen als der Interpret der Gedanken, Cic. de leg. I, 10: Interpresque est mentis oratio, verbis discrepans, sententiis congruens; Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrobel: quo quidem *interprete mentis* arcani motus aperiantur, id porro principale animi vocat; Galen, de plac. Hipp. et Plat. V, 241 K., 201 M.; ὅθεν δὲ λόγος, καὶ φωνὴ ἐκεῖθεν χωρεῖ· λόγος δὲ ἀπὸ διανοίας χωρεῖ ... τὸν λόγον ἐκ τῆς διανοίας ἐκπέμπεσθαι; ähnlich

stets ein Botenläufer der Vernunft[623]), der durch die Zunge die inneren Vorgänge des Seelenlebens zum Ausdruck bringt.[624]) Deswegen werden jene unartikulierten Laute, wie sie auch Tiere auszustoßen pflegen, zu Unrecht λόγος προφορικὸς genannt.[625]) Denn die Elemente des Letzteren bilden nach den Stoikern die vierundzwanzig Buchstaben des Alphabets[626]), die ja den Tieren abgehen. Auch war es bei der sonstigen Art der Stoiker, den Tieren alle und jede Vernunft abzusprechen, nur natürlich, daß sie ihnen auch den λόγος προφορικὸς nicht zugestehen wollten, so daß die dahingehende Nachricht Porphyrs unbedingt glaubhaft erscheint.[627])

---

ibid. 244 K., 205 M. und 345 K., 313 M.: ἀπὸ γὰρ τῆς διανοίας φησὶ δεῖ λέγειν καὶ ἐν ἑαυτῷ λέγειν καὶ φωνὴν διεξιέναι; vgl. noch oben Note 617.

[623]) Herakl. Alleg. Hom. cap. 72, p. 142: ὁ μὲν οὖν (προφορ.) τῶν ἔνδων λογισμῶν ἐστιν ἐξάγγελος.

[624]) Porphyr. de abstin. III, 3: Der λόγος προφορικὸς ist eine φωνὴ διὰ γλώττης σημαντικὴ τῶν ἔνδον καὶ κατὰ ψυχὴν παθῶν, weswegen er auch der ἔξω προιὼν oder ὁ ἐν τῇ προφορᾷ genannt wird.

[625]) Heinze, Logoslehre S. 143[2] giebt mit Recht dem Bericht Porphyrs, daß den Tieren kein λόγ. προφ. zukommt, vor Sext. M. VIII, 275 den Vorzug; die von Heinze angezogene Stelle Plut. de solert. anim. cap. 19 ist gar nicht stoisch, ebensowenig, wie Galen, Protrept. I, 1 Anf., wo der λόγ. προφ. gleichfalls angeführt wird. Dieser von der Stoa eingeführte Terminus, dessen Inhalt bereits bei Aristoteles, Anal. post. I, 10 und Plato, Soph. 263 E angedeutet ist, wie Zeller III[3], 67[1] nachgewiesen hat, wurde eben in späterer Zeit so geläufig, daß spätere Doxographen denselben uneingedenk seines Ursprungs verwendet haben.

[626]) D. L. VII, 57; Dion. Halic. de compos. verb. cap. 16, p. 154; Galen de plac. Hipp. et Plat. V, 670 K., 673 M.: κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τὰ τῆς φωνῆς στοιχεῖα γεννᾷν πρῶτον μὲν τὰς συλλαβάς, εἶτα ἐξ αὐτῶν γεννᾶσθαι τό τε ὄνομα καὶ τὸ ῥῆμα καὶ τὴν πρόθεσιν ἄρθρον τε καὶ σύνδεσμον, ἃ πάλιν ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει τοῦ λόγου στοιχεῖα.

[627]) Vgl. Kleanthes, Hymn. in Jovem v. 4, citiert Bd. I, 98, Note 170 und dazu Zeller, Beiträge und Abhandlungen III, 155[2]. Wenn man bedenkt, daß die ältere Stoa den Tieren sogar Affekte absprach, vgl. Bd. I, 93, Note 165, dann kann kaum noch ein Zweifel darüber aufkommen, daß sie auch den λόγ. προφορ. keineswegs den Tieren zuerkannt haben könne; vgl. Note 624.

Allerdings kann auch der Mensch ein sinnloses Lautgefüge, wie z. B. βλίτρι, ausstoßen; aber dieses ist dann kein λόγος προφορικός, sondern λέξις[628]), da der λόγος προφοριόκς, eben weil er λόγος ist, nicht mehr sinnlos sein kann.[629]) Jeder zusammengefügte Laut (ἐναρθρός), auch wenn er kein Zeichen für einen bestimmten Gedanken ist, heißt λέξις[630]; der λόγος προφορικὸς jedoch setzt die Wiedergabe einer bestimmten Gedankenverbindung voraus. Ist sonach der λ. π. in keinem Fall der Vernunft ganz bar, so braucht er darum noch nicht schöpferisch und gedankenerzeugend zu sein. Denn wie wir beim σπερματικὸν gesehen haben, daß der menschliche Same zwar noch einen λόγος, aber einen vergröberten und daher abgeschwächten besitzt[631]), weil die Vermischung der Seele mit den Körperteilen das vernünftige Pneuma verdichtet und somit in seiner Vernunftsubstanz verringert hat, so auch dürfte die φωνὴ durch die Strömung des Pneumas nach Außen[632]) an ihrer Vernünftigkeit merklich eingebüßt haben. Daher mag es kommen, daß der λόγος προφορικὸς allenfalls noch ausreichende Vernunftkraft besitzt, ein Botenläufer des inneren Gedankens zu sein, aber nicht mehr die Fähigkeit hat, selbst Gedanken zu produzieren. Die originelle Schaffenskraft des Geistes ruht demnach lediglich in dem inneren Gedanken, dem λόγος ἐνδιάθετος. Es ist

---

[628]) D. L. VII, 57: διαφέρει δὲ φωνὴ καὶ λέξις, ὅτι φωνὴ μὲν καὶ ὁ ἦχός ἐστι· λέξις δὲ τὸ ἔναρθρον μόνον. Λέξις δὲ λόγου διαφέρει, ὅτι λόγος ἀεὶ σημαντικός ἐστι, λέξις δὲ καὶ ἀσήμαντος, ὡς ἡ Βλίτρι; vgl. dazu Suidas s. v. λόγος; Sext. M. I, 155.

[629]) D. L. VII, 49: ἡ διάνοια, ἐκλαλητικὴ ὑπάρχουσα, ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας, τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ. Im übrigen vgl. man über die Bedeutung des λόγος προφορικὸς und λόγος ἐνδιάθετος noch Zeller in den Theolog. Jahrb. 1852, 2.

[630]) D. L. 57; Galen de plac. Hipp. V, 670 K., 673 M., Note 628.

[631]) Justin. Martyr. Apolog. II, 8: ἔμφυτον παντὶ γένει τῶν ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου; der achte Seelenteil heißt darum auch σπερματικὸς λόγος, D. L. VII, 157; vgl. Bd. I, 127, Note 238.

[632]) Der λόγος προφορικὸς wird Porphyr. de abstin. III, 2 als ἔξω προιὼν definiert; ähnlich Jambl. vita Pythag. 218 im Namen des Pythagoras. Vgl. noch Simplic. in Arist. Categ. B, β, a und Philop. in Arist. Analyt. post 29, b, f. bei Heinze, Logoslehre 144[4].

dies eine eigentümliche Bewegung der Seele, die vom sprachlichen Ausdruck völlig unbeeinflußt ist.[633]) Nach Ammonius bildet der λόγος ἐνδιάθετος die eigentliche Qualität der Seele, die durch ihn ihren jeweiligen Zustand und ihre gedankliche Bestimmtheit erhält.[634]) Es ist dies so zu verstehen, daß die Seele als πνεῦμά πως ἔχον durch den sie jeweilig beherrschenden Gedanken ihre ausgeprägte momentane Form erhält.[635]) Daß die Stoa auch dem λόγος ἐνδιάθετος eine ethische Wendung gegeben hat, ist bei ihrer steten Hervorkehrung und scharfer Betonung der Ethik nur selbstverständlich. Zumeist, sagen sie, haftet uns der λόγος ἐνδιάθετος als natürliche Tugenderkenntnis an, sofern wir durch denselben das Gute und Böse, das Erstrebenswerte und das zu Meidende zu erkennen vermögen.[636]) Damit sind offenbar jene ethischen Elementarbegriffe gemeint, die wir durch den ὀρθὸς λόγος oder die πρόληψις erhalten. Denn da das zenonische ὁμολογουμένως τῇ φύσει, wie Heinze nachweist[637]), durch den λόγος ἐνδιάθετος erreicht wird, während wir nachgewiesen haben, daß jene zenonische

---

[633]) Nemes. de nat. hom. cap. 14: ἔστι δὲ ἐνδιάθετος μὲν λόγος τὸ κίνημα τῆς ψυχῆς τὸ ἐν τῷ διαλογιστικῷ γινόμενον ἄνευ τινὸς ἐκφωνήσεως.

[634]) Ammon. in Arist. Categ. 72a (Schol. in Arist. 56, b, 1): ὁ γὰρ ἐνδιάθετος . . . δῆλον ὅτι ποιότης ἐστὶ τῆς ψυχῆς, εἴπερ διάθεσίς ἐστι τῆς ψυχῆς ἢ ἕξις. Heinze a. a. O. 141 bezieht diesen Passus mit Recht auf die Stoa.

[635]) Sen. ep. 50, 6: quanto facilius animus *accipit formam* flexibilis et omni humore obsequentior? Quid enim est aliud animus quam *quodammodo se habens spiritus?*

[636]) Sext. Pyrrh. I, 65: οὗτος τοίνυν (sc. ὁ ἐνδιάθετος) κατὰ τοὺς μάλιστα ἡμῖν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς, τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς, ἐν τούτοις ἔοικε σαλεύειν, τῇ αἱρέσει τῶν οἰκείων καὶ φυγῇ τῶν ἀλλοτρίων, τῇ γνώσει τῶν κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἀρετῶν τῶν περὶ τὰ πάθη (oben Note 618); ibid. I, 72; Musonius Rufus in Diss. ined. ap. Joh. Damasc. (Nieuwland bei Peerlekamp p. 89[1]): λόγος . . . ᾧ τε χρώμεθα πρὸς ἀλλήλους καὶ καθ' ὃν διανοούμεθα περὶ ἑκάστου πράγματος, εἰ ἀγαθὸν ἢ κακόν ἐστι καὶ καλὸν καὶ αἰσχρόν; Galen in Protrept. cap. 1; Plut. Cum. princip. philos. 2, 777, B f. Letztere zwei Stellen sind allerdings nicht als stoisch nachgewiesen.

[637]) Heinze a. a. O. 141.

Forderung mit dem ὀρθὸς λόγος eng zusammenhängt[638]), so ist die Verwandtschaft des ὀρθὸς λόγος mit dem λόγος ἐνδιάθετος festgestellt. Nach unserer bisherigen Untersuchung ergiebt sich nämlich das nicht abzuweisende Resultat, daß der ὀρθὸς λόγος in potentia das enthält, was der λόγος ἐνδιάθετος in actu repräsentiert. Wir haben gesehen, daß wir vermöge des uns innewohnenden ὀρθὸς λόγος die Anlage oder Disposition zu gewissen ethischen und metaphysischen Elementarbegriffen besitzen. Gleichzeitig haben wir aufgezeigt, daß diese potentielle Erkenntnis des ὀ. λ. erst der Ergänzung und Berichtigung durch die Erfahrung bedarf. Ist nun diese unerläßliche Erfahrung zu dieser potentiellen Erkenntnis hinzugetreten, dann entsteht der λόγος ἐνδιάθετος d. h. der wirkliche, aktuelle, fertige Begriff, der spruchreif ist. Nur so ist der Widerspruch zu lösen, daß wir die ethischen Grundbegriffe bald durch den ὀρθὸς λόγος oder die πρόληψις, bald durch den λόγος ἐνδιάθετος erhalten sollen; jene deuten nur in potentia keimartig an, was dieser in actu wirklich erreicht: nämlich den an der Erfahrung herangereiften, vollgültigen Begriff des Guten.

Solchergestalt steht der fertige Begriff, der λόγος ἐνδιάθετος durch das Bindeglied des ὀρθὸς λόγος, aus welchem er vielfach hervorgeflossen ist, mit der Natur oder dem Weltgesetz in engster Beziehung, da der ὀρθὸς λόγος, wie wir bereits wissen, nicht durch willkürliche Menschensatzung (θέσει), sondern durch eine Naturanlage (φύσει) im Menschen entstanden ist.[639]) Jetzt werden wir auch die originelle, sich Plato annähernde stoische Auffassung über den Ursprung der Sprache in ihrem Zusammenhange verstehen und ausreichend würdigen können. Es ist nämlich noch nicht genügend bemerkt und verwertet worden, daß die Stoiker in ihrer Theorie vom Ursprung der Sprache sich in einem vollen und durchgreifenden Gegensatz zu Aristoteles befinden. Der Stagirite war in seiner Sprach-

---

[638]) Vgl. oben Note 584.

[639]) D. L. VII, 128; Cic. de fin. III, 20, 67 und de nat. deor. II, 14, 38.

philosophie davon ausgegangen, daß die Menschen ursprünglich nur nach willkürlicher Übereinkunft und aus rein zufälligen Gründen die Worte gebildet haben; er befand sich damit im Widerspruch mit Plato.[640]) Die Stoa nahm nun die von Plato nur schwach vertretene Ansicht mit voller Entschiedenheit und energischer Betonung wieder auf. Sie polemisiert mit aller Schärfe dagegen, daß die Worte eine willkürliche Erfindung und spontane Beilegung von Namen seien, die von den Menschen ganz zufällig auf die einzelnen Dinge angewendet sind. Sie verfocht vielmehr die entgegengesetzte Annahme, daß die Menschen den Dingen nur einen ihrer Natur entsprechenden Namen beigelegt haben, indem sie das Wesen der Dinge abgelauscht und dafür onomatopoëtisch einen entsprechenden Namen nachgebildet haben.[641]) Vergegenwärtigt man sich nun, daß das einen Gedanken adäquat wiedergebende Wort (λόγος προφορικὸς) nur der Ausdruck des λόγος ἐνδιάθετος ist; bedenkt man nun andererseits, daß dieser λόγος ἐνδιάθετος zumeist nur ein Produkt des der Natur entstammenden ὀρθὸς λόγος ist, dann wird man es begreiflich finden, daß der Mensch vermöge seiner Naturanlage befähigt ist, den von ihm erkannten Dingen einen ihrer Natur entsprechenden Namen zu geben. Da der Mensch nun einmal durch seine Disposition den Begriff jenes Dinges leicht erkennt, so ist es nur folgerichtig, wenn er durch dieselbe Disposition auch den naturgemäßen Namen des Dinges gleichsam instinktartig auf-

---

[640]) Origen. contra Cels. I, 23, p. 50 Lom.: ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης θέσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα. Diese gutbeglaubigte Auffassung des Stagiriten über den Ursprung der Sprache hat Zeller in seinem Werk über Aristoteles (Bd. II²), soweit wir sehen, nicht berücksichtigt. Wo Zeller sich über die aristotelische Auffassung der Sprache ausläßt — Bd. II³, 219⁶ — findet sich obige Mitteilung des Origenes nicht.

[641]) Origenes a. a. O. fährt fort: ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχεῖά τινα ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν; vgl. noch Augustin Dialect. cap. 6. Philo schloß sich dieser stoischen Annahme an, vgl. de mund. opif. cap. 52, p. 34 M., leg. alleg. II, 1090, de Cherubim 117 M.

spürt. Und so sehen wir wieder, wie alle Lehrsätze der Stoa gleich den Ringen einer Kette fest ineinandergreifen und dadurch ein geschlossenes, in sich gerundetes Ganzes repräsentieren.

Man glaube nur nicht, daß die Sprachphilosophie nur ganz beiläufig und hinterher erst in das kunstvoll errichtete Gedankengebäude eingefügt worden ist; sie bildete im Gegenteil den Ausgangspunkt ihrer Dialektik, woraus ihre eminente Wichtigkeit im Fugenbau des Ganzen zur Genüge erhellt. Bei Aristoteles, dem die Sprache für reine Menschenerfindung galt, war die Sprache aus dem Rahmen der Psychologie ganz ausgeschlossen. Anders in der Stoa. Hier bildete die Sprache, eine der acht Seelenteile, einen wesentlichen Bestandteil der Psychologie und die Sprachphilosophie ein Prolegomenon zur Erkenntnistheorie.[642]) Denn durch ihre Abstammung aus der Nachbildung der Natur hatte die Sprache einen selbständigen Erkenntniswert. Man brauchte jetzt bloß die Namen der Dinge etymologisch zu analysieren und erhielt dann als Resultat die Eigenschaften derselben, da ja diese Eigenschaften im Namen bereits angedeutet und vorgebildet sind.[643]) Chrysipp freilich wollte dies nicht so verallgemeinert wissen, da zuweilen auch inadäquate Namen vorkämen[644]) und überdies jedes Wort mehrere Bedeutungen habe.[645]) Aber im großen und ganzen blieb die von uns gekennzeichnete Auffassung der Sprachphilosophie die vorherrschende, zumal sie den in der Stoa so beliebten etymologischen Spielereien den weitesten Spielraum bot.[646]) Es verdient übrigens noch hervorgehoben zu werden, daß die stoische Lehre von der Entstehung der Sprache im

---

[642]) Steinthal a. a. O. S. 280.

[643]) Bd. I, S. 130 und Zeller III[3], 68[6].

[644]) Chrysipp bei Varro de l. lat. IX, 1: Ähnliches führt zuweilen einen unähnlichen Namen und ebenso umgekehrt.

[645]) Aul. Gell. Noct. Att. XI, 12, 1. Nicht nach der Analogie, sondern nach der Anomalie der Gedanken entsteht die Sprache; der Terminus ἀνωμαλία stammt von den Stoikern.

[646]) Bd. I, 10, Note 13; Heinze, Logoslehre S. 143 f.; Steinthal S. 330 ff.

weiteren Verlauf der Philosophie noch so manchen Vertreter und Verteidiger gefunden hat.[447])

Ist nun aber die Sprache der Natur der Dinge völlig analog und angemessen, dann müßte sie auch ein treues Spiegelbild der Dinge sein, was die Stoa indes entschieden negiert. Es erhebt sich nämlich der gleiche Konflikt mit dem Empirismus, den wir schon bei der πρόληψις beobachtet haben. Dort wollte es sich mit dem ursprünglichen Sensualismus schlecht vertragen, daß wir gewisse angeborene Vorannahmen besitzen sollen; hier wider-

[447]) Die sprachphilosophische Streitfrage zwischen Aristoteles auf der einen und Plato mit den Stoikern auf der anderen Seite ist heutigen Tages noch nicht gelöst. Immer noch stehen zwei Gruppen einander gegenüber, die beharrlich an ihren Theorien festhalten. Richtig verstanden spitzt sich der Streit der Stoa gegen Aristoteles in denselben Gegensatz zu, der noch heute das Schibolet der Sprachphilosophen bildet: Nativismus oder Empirismus. Den Nativismus vertraten neuerdings Männer vom Range eines Wilhelm von Humboldt, Max Müller, H. Steinthal, von denen die beiden Letztgenannten in jüngster Zeit allerdings eine kleine Schwenkung zu Gunsten des Empirismus gemacht haben. Für den Empirismus traten neuerdings Lazarus Geiger, Whitney, Bleek, Marty, Madwig u. A. ein. Trotz ihres entschiedenen Empirismus befindet sich die Stoa in unlöslichem Widerspruch mit dem sprachphilosophischen Empirismus der Neuzeit. Hat Lazarus Geiger in seinen bahnbrechenden Werken über den Ursprung der Sprache mit glänzendem Scharfsinn nachgewiesen, einen wie nachhaltigen Einfluß die Entstehung der Sprache auf die Gedankenbildung der Menschen besaß, so läßt die Stoa umgekehrt die Sprache aus dem Verstand als mechanisches Produkt hervorgehen und leugnet alle und jede Rückwirkung der Sprache auf die Gedankenbildung. Fragt man aber, wie sich dieser sprachphilosophische Nativismus mit ihrem sonstigen Empirismus verträgt, so können wir darauf nur erwidern, daß auch Locke, der klassische Vertreter des modernen Empirismus, einem sprachphilosophischen Nativismus nicht gar zu fern stand. Bekanntlich hat Locke das dritte Buch seines essay concerning human understanding dem Wesen der Sprache gewidmet. Leider hat er sich über den Ursprung der Sprache nur mit einzelnen losen Andeutungen begnügen lassen, die kein volles Licht über seine Stellungnahme zu

streitet es entschieden dem Nominalismus, daß die Worte der Natur der Dinge entsprossen sind und somit auf volle Wahrheit und unbedingte Gültigkeit Anspruch erheben können. Wie wir nun bei der πρόληψις beobachtet haben, daß die Stoa trotz ihres anscheinenden Einschwenkens in rationalistische Bahnen doch im ganzen ihrer empirischen Haupttendenz treu geblieben ist, so wird sich uns auch zeigen, daß sie ungeachtet ihrer realistisch angehauchten Sprachphilosophie doch den Nominalismus bis in seine äußersten Konsequenzen behauptet hat. Es war dies schon darum vom Standpunkt der philosophischen Folgerichtigkeit dringend geboten, weil Empiris-

---

dieser großen Frage verbreiten. Doch lassen einzelne Wendungen unbedingt auf einen gewissen Nativismus schließen. Wenn er Buch III, 1 §. 1 (S. 322 ed. Coste) sagt: C'est pourquoi l'homme a *naturellement ses organes façonnés de telle manière* qu'ils sont propres à former des sons articulés que nous appellons des *mots*, und dies ibid. §. 2 dahin ergänzt wird: Il était donc nécessaire qu'outre les sons articulés, l'homme fût capable de se servir de ces sons *comme des signes de conceptions intérieures*, so klingen diese conceptions intérieures stark nativistisch. Den gleichen Sinn hat auch die Bemerkung ibid. §. 5: *la nature suggera inopinément aux hommes l'origine et le principe de toutes leurs connaissances, par les nommes mêmes qu'ils donnaient aux choses.* Hier wie bei den Stoikern ist der Nativismus nicht so zu verstehen, als ob die Natur dem Menschen fertige Elemente der Sprache gegeben; es sind vielmehr nur gewisse Naturanlagen zur Sprache, die wir mitbringen. Ein Ähnliches haben wir ja auch bei der stoischen πρόληψις nachgewiesen. En passant sei noch erwähnt, daß Locke auch den stoischen Nominalismus in seiner ganzen Ausdehnung und Tragweite acceptiert hat. Durch seinen entschiedenen Nominalismus war er erst in den Stand gesetzt, den Substanzbegriff ebenso zu zerpflücken, wie Hume nach ihm den Kausalbegriff derart erschüttert hatte, daß dieser zu seiner Aufrichtung eines Kant bedurfte. Über Lockes Nominalismus vgl. Buch III, 3, §. 11: Ce qu'on *appelle général et universel n'appartient pas à l'existence réelle des choses, mais c'est un ouvrage de l'entendement qu'il fait pour son propre usage* .... l'universalité n'appartient pas aux choses mêmes *qui sont toutes particulières dans leur existence*; vgl. noch ibid. §. 12—18; Buch II, 11 §. 9 und 10; Buch IV, 3 §. 31 und 6 §. 4.

mus und Nominalismus sich gegenseitig fordern und bedingen. Wenn die Erfahrung der allein gültige Gradmesser der Wirklichkeit und erkennbaren Wahrheit sein soll, dann kann der allgemeine Begriff, der als solcher niemals Gegenstand der Erfahrung, sondern nur Resultat der abstrakten Spekulation ist, unter keinen Umständen die Wahrheit enthalten. Soll wieder umgekehrt das Allgemeine niemals Norm der Wahrheit sein, dann kann die Wahrheit nur in der einzelnen Erfahrung ihre Quelle haben. Der Empirismus muß daher konsequentermaßen ebenso mit dem Nominalismus Hand in Hand gehen, wie der Rationalismus mit dem Realismus. Plato ist konsequenter Rationalist und Realist zugleich — wir gebrauchen den Terminus im späteren scholastischen Sinne —; ihm gilt nur der allgemeine Begriff, die Idee, als ein wirkliches, wesenhaftes Sein.[648]) Die sinnliche Erfahrung ist ihm ein lästiger Ballast, den man über Bord werfen muß, um in die lichten Regionen der Wahrheit zu gelangen.[649]) Aristoteles nimmt zwischen dem Empirismus und Rationalismus einerseits, sowie zwischen dem Nominalismus und Realismus eine versöhnende, vermittelnde Stellung ein, aber mit offenbarer Hinneigung zur platonischen Philosophie. Erst die Stoiker haben, wenn auch im ὀρθὸς λόγος und der πρόληψις den Peripatetikern gewisse Konzessionen machend, den Empirismus in Gemeinschaft mit dem Nominalismus voll behauptet und sind dadurch die eigentlichen Gegenfüßler Platos geworden. Und wenn der scholastische Nominalismus sich vorzugsweise auf Aristoteles berufen hat,[650]) so

---

[648]) Vgl. oben Note 174. Bei Plato war es nur natürlich, daß er in seiner Sprachphilosophie dem Nativismus gehuldigt hat, vgl. D. L. III, 25; Dionys. Halic. de compos. verb. cap. 16 und dazu Zeller II[3], 529 ff.

[649]) Vgl. oben Note 168.

[650]) Aristoteles war der dialektische Alleinherrscher des Mittelalters; alle philosophischen Schattierungen der Scholastik rekurrieren auf den großen Stagiriten. Der Realismus, der vermittelnde Konzeptualismus, sowie der exzessive Nominalismus beriefen sich gleicherweise auf Aristoteles, der bereits in den Anfängen der Scholastik als princeps dialecticorum gefeiert wurde, vgl. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote p. 25.

lag dies hauptsächlich an dem höchst mangelhaften und primitiven Verständnis der Scholastiker für die antike Philosophie, sonst hätten sie sich mit weit größerer Berechtigung auf die Stoiker

---

Zum großen Teil freilich trägt Aristoteles selbst die Schuld; denn seine Zwitterstellung zwischen Empirismus und Idealismus, auf die wir bereits in unserer Einleitung hingewiesen haben, macht es begreiflich, daß seine Philosophie durch ihren elastischen Doppelsinn dem Nominalismus sowohl, wie auch dem Realismus zum Stützpunkt dienen konnte. Daß die gemäßigten Realisten, wie Albertus Magnus, Thomas von Aquino u. A. sich mit Recht auf Aristoteles berufen konnten, soll gar nicht bestritten werden. In Wirklichkeit neigt eben Aristoteles einem gemäßigten Realismus zu. Wunderbar ist es nur, daß auch der Nominalismus beim Stagiriten angesetzt hat. Im elften Jahrhundert finden sich bereits beim Begründer des scholastischen Nominalismus, Roscelin, Spuren aristotelischen Einflusses. Ein Anonymus bei Aventinus (Annal. Bojor. VI, p. 516) redet Roscelin in einem Epigramm folgendermaßen an:

Quas, Ruceline, doces, non vult *dialectica voces*,
Iamque dolens de se, non vult in vocibus esse.
Res amat, in rebus cunctis vult esse diebus.
Voce retractetur. *Res* sit, quod *voce* docetur,
Plorat Aristoteles nugas docendi seniles,
Res sibi substractas per *voces* intitulatas.

Merkwürdigerweise findet sich auch das Schulbeispiel des antiken Nominalismus, es gäbe wohl ein einzelnes Pferd, aber keine Pferdheit (worüber Note 657 zu vgl. ist) bei Roscelin, vgl. Anselm Cantaur. de fide trinit. cap. 2 (ed. Migne): qui enim (sc. Roscelin) nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo — et cuius mens abscura est ad discernendum *inter equum* suum et colorem eius — denique qui non potest intelligere, aliquid esse hominem, nisi individum, nullatenus intelligit hominem nisi humanam personam. Es ist dies der ausgesprochene, extreme Nominalismus, der aber bei den Scholastikern in aristotelischem Gewande erscheint. Auch der Empirismus begleitet den Nominalismus Roscelins, wie Stöckl, Gesch. d. Phil. des Mittelalters I, 127 richtig bemerkt, was gewiß lebhaft an die Stoa erinnert. Und doch ging Roscelin auf Aristoteles zurück, wie Hauréau, Philosophie scolastique, I, 176 ausführt. Es war dies nur natürlich. Hat doch schon Joh. Skotus Erigena, wie Kaulich, das spekulative System des J. Sk. Er. S. 12

berufen können, deren Anschauungen ihnen aus den von ihnen fleißig benützten Aristoteles-Kommentaren ausreichend bekannt

---

nachgewiesen hat, auf Aristoteles zurückgegriffen. Freilich kannte Erigena die Philosophie des Stagiriten wohl mehr aus den Schriften der Kirchenväter, da ihm Übersetzungen der aristotelischen Schriften nur noch spärlich vorlagen. Aber im elften Jahrhundert, zur Zeit Roscelins, waren die logischen Schriften des Aristoteles zum großen Teil bereits ins Lateinische übertragen. Abélard, der Schüler Roscelins, hat schon Glossen zu den Categor. und de interpr. geschrieben (Ouvrages inédits d'Abélard p. 173 ff.); die Physik und Metaphysik des Aristoteles waren ihm indes noch unbekannt (ibid. p. 200). Zwar galt Aristoteles im zwölften Jahrh. noch nicht als princeps philosophorum, wie im dreizehnten, aber in der Logik galt er schon damals als unbestrittenes Oberhaupt, wie die Verse Abélards (citiert bei Jourdain a. a. O. S. 283) beweisen:

Illic arma parat *logico*, *logicaeque* palestram
Pingit Aristoteles.

Es ist interessant zu beobachten, wie Roscelin, der extreme Nominalist, und Anselm von Canterbury, der exzessive Realist sich gleicherweise auf Aristoteles beriefen (vgl. Hauréau l. c. p. 183 ff.). Mit Recht bemerkt Hauréau p. 197, daß beide Parteien sich zu Unrecht auf Aristoteles gestützt haben. Mehr Anhalt hatte der Konzeptualismus Abélards, der sich mit Fug und Recht auf Aristoteles beziehen konnte; vgl. ouvrages inédits d'Abélard, p. 522 und dazu Cousins Einleitung p. 131; ebenso Charles de Rémusat, Abélard, t. XI, p. 42, Köhler, Realismus und Nominalismus S. 67. Es würde uns zu weit führen, wollten wir durch alle Phasen des christlich-scholastischen Nominalismus den Nachweis führen, daß ihm der Stagirite stets zum Stützpunkt gedient hat. Sehen wir uns nur noch die letzten Ausläufer der Scholastik an, so hat Duns Scotus, bei dem übrigens das Schulbeispiel der „Pferdheit" (equinitas) wiederkehrt(vgl. Köhler S. 130, 132), sich ebenso auf Aristoteles berufen (vgl. Hauréau II, 360 ff.), wie die Nominalisten. Denn auch Wilhelm Occam will ein treuer Aristoteliker bleiben und beruft sich wiederholt auf den großen Stagiriten und dessen Kommentatoren (vgl. Köhler S. 167). Wie in der christlichen, so beriefen sich auch in der arabischen Scholastik Nominalisten wie Realisten auf Aristoteles. Nur daß diese Fragen hier keine so tiefgreifende und einschneidende Bedeutung hatten, wie in der christlichen Scholastik. Doch hatte Porphyr

sein konnten.[631]) Der stoische Nominalismus, der zweifelsohne

in seiner Isagoge, einer bei den arabischen Philosophen außerordentlich verbreiteten Schrift (worüber Wenrich, de auctorum graecorum versionibus etc. p. 280—286 zu vgl. ist) das nominalistische Problem berührt, und nun mußten auch die arabischen Philosophen dazu Stellung nehmen. Im Allgemeinen huldigten diese nun, wieder im Anschluß an Aristoteles, einem gemäßigten Nominalismus, wie ihn etwa Maimonides vertrat, vgl. dessen guide des égarés III, 18, p. 136 Munk: il *n'existe* pas *d'espèce* en *dehors de l'esprit* et *les autres universaux* sont des choses appartenant à *l'entendement*, et tout ce qui existe en dehors de l'esprit est un être *individuel*, ou un *ensemble d'individus;* ebenso ibid. I, 51, p. 185 Munk: les idées générales (= المعانى الكلية) *ne sont ni existantes, ni non — existantes.* Das entspricht wörtlich dem Nominalismus der Stoa, wie ihn Sext. Emp. M. VII, 246 darstellt: οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσιν αἱ γενικαί (sc. φαντασίαι); vgl. noch Note 676.

[631]) Wir wagen nicht zu behaupten, daß der Stoizismus unmittelbar auf die Scholastik eingewirkt hat, da spezifisch stoische Schriften weder den arabischen, noch den christlichen Scholastikern zugänglich waren. Bei den christlichen Scholastikern dürfte freilich in Betracht zu ziehen sein, daß Cicero — dessen Schriften ja, wenn auch auf lose zerstreuten Blättern, doch ein Kompendium der stoischen Philosophie enthielten — und namentlich der Stoiker Seneca die beliebtesten und gelesensten Autoren des Mittelalters waren. Der Gedanke ist daher gar nicht abzuweisen, daß Roscelin den stoischen Nominalismus bei Cicero und Seneca kennen gelernt hat. Denn ein gar so tiefer und origineller Philosoph, der selbständig den Nominalismus, der ja immerhin tieferes philosophisches Verständnis voraussetzt, erfunden haben könnte, scheint Roscelin durchaus nicht gewesen zu sein, da er gar keine Schriften hinterlassen hat. Die Vermutung dürfte daher gerechtfertigt sein, daß bei der Begründung des scholastischen Nominalismus neben Aristoteles auch die Stoa — durch ihren Vertreter Seneca oder ihren Interpreten Cicero — mitgewirkt haben mag. Auf eine andere als die angedeutete Art kann die christliche Scholastik, zumal in ihren ersten Repräsentanten, schwerlich zur Kenntnis stoischer Lehrsätze gelangt sein. Zwar besaß auch das frühere christliche Mittelalter bereits einzelne Werke des Alexander von Aphrod. (vgl. Jourdain a. a. O. p. 75, 123 und 171), des Themistius (ebenda S. 166 und 171), des Simplicius (ebenda S. 73 und 166), des Joh. Philoponus (ebenda 171 und 398) und des

Boethius (ebenda S. 21, 52, 255, 308, 363), die ja sehr oft in ihre Werke stoische Philosopheme eingestreut haben. Allein diese disiecta membra dürften wohl kaum die besondere Aufmerksamkeit der christlichen Scholastiker erregt haben. Günstiger stellt sich dieses Verhältnis allerdings bei den Arabern. Wohl kannten die Araber weder Seneca, noch Cicero, dafür aber besaßen sie zwei griechische Werke in arabischer Übersetzung, aus denen sie das philosophische System der Stoa ausreichend kennen lernen konnten. Hierher gehören nun in erster Reihe Plutarchs Placita (περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων), die Kosta ben Luka, ein vielseitiger Übersetzer philosophischer und medizinischer Werke (über ihn Wenrich, Index XXXIV) ins Arabische übertragen und كتاب الآراء الطبيعيّة وبجترى على ارآء الفلاسفة فى الامور الطبيعيّة خمس مقالات betitelt hat; vgl. Wenrich p. 225. Die Placita enthalten aber wie bekannt die wichtigsten physikalischen und erkenntnistheoretischen Philosopheme der Stoa. Das zweite für die Geschichte der stoischen Philosophie hochwichtige Werk, das die Araber besaßen, waren die Placita Galens (περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων), das Nobaisch, ein fruchtbarer Übersetzer medizinischer Schriften (über ihn Wenrich, Index XXXI) unter dem Titel: كتاب ارآء بقراط وافلاطون عشر مقالات herausgegeben hat (vgl. Wenrich S. 254). Hier sind wieder die wichtigsten ethischen und erkenntnistheoretischen Lehrbestimmungen der Stoa enthalten. Außerdem war Alexander Aphrod., der in seinen zahlreichen Kommentaren zu Aristoteles die Stoiker bekanntlich sehr häufig erwähnt und deren Lehrsätze — zumeist freilich in polemischem Sinne — entwickelt, bei den Arabern sehr verbreitet, so daß die meisten seiner Schriften vielfache Übersetzungen gefunden haben (deren Verzeichnis Wenrich S. 273—280 liefert). Von weiteren nacharistotelischen Schriftstellern, die mehr oder weniger stoische Elemente in sich tragen, beziehungsweise häufig stoische Philosopheme überliefern, waren den Arabern bekannt: Themistius (Wenrich S. 286), Syrian (Wenrich S. 287), Proclus (Wenrich S. 288), Ammonius (Wenrich S. 289), Jamblich (W. 293) und Porphyr. (W. 280—286). Wir haben bereits in unserer Willensfreiheit etc. S. 16 und 110 den Nachweis geführt, daß sich spezifisch stoische Lehrsätze bei arabisch-jüdischen Philosophen vorfinden. Und so dürfte die Stoa durch ihre oben bezeichneten Vermittler noch so manches Philosophem dem Mittelalter geboten haben, dessen Spuren sich leider nicht mehr so

bei den Cynikern angesetzt hat[652]), scheint sich in einem vollen und bewußten Gegensatz zum platonischen Realismus entwickelt und ausgebildet zu haben. Bedenkt man, daß Zeno die Polemik gegen Plato überhaupt aufgenommen und energisch durchgeführt hat[653]), dann gewinnt es an Bedeutung, daß Zeno die Gattungsbegriffe (ἐννοήματα) Ideen genannt hat.[654]) Es ist dies nicht so zu verstehen, wie Prantl es deutet[655]), als hätten die Stoiker die platonischen Ideen ἐννοήματα genannt, sondern so aufzufassen, daß sie die platonische Idee als Gattungsbegriff, der bei ihnen ἐννόημα hieß, definiert haben. War aber festgestellt, daß die Idee, der allein Plato eine reale Existenz zuerkannt hat, dem von den Menschen gebildeten Gattungsbegriff gleichkommt, dann konnte die nominalistische Polemik gegen den platonischen Realismus entschiedener ankämpfen. Und so war denn Zeno selbst, nachdem er zunächst das Wesen der platonischen Idee

---

genau nachweisen lassen. Unsere Auseinandersetzung hatte nur den Zweck, die Möglichkeit aufzuzeigen, daß auch der stoische Nominalismus nebst vielen anderen philosophischen Anschauungen in das scholastische Mittelalter übergegangen sein kann. Fragt man aber, warum die Scholastiker sich immer auf Aristoteles und nicht auf die Stoa beziehen, so kann die Antwort nur in dem allüberwältigenden Einfluß gefunden werden, den dieser Alexander des Geistes auf das Mittelalter ausgeübt hat (vgl darüber Tholuck, de vi quam graeca philosophia ... exercuerit p. 21). Der historische Sinn des Mittelalters war eben so abgestumpft, daß man jeden Gedanken, den man in griechischen Schriften gefunden und gebilligt hat, ohne Weiteres dem princeps philosophorum zuzuschreiben gewillt war.

652) Vgl. oben Note 148 und 149.

653) Hirzel a. a. O. II, 24.

654) Plut. pl. phil. I, 10 (Aet. Diels 309): Οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν; ebenso Ps. Galen h. ph. p. 248 K.; Euseb. pr. ev. XV, 45. Den Beweis für unsere im Text aufgestellte Behauptung liefert Stob. I, 332 H. (Ar. Didym. Diels 472): Ζήνωνος· Τὰ ἐννοήματά φησι ... φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι. Daß unter diesen „Alten“ die Platoniker gemeint sind, ist ja zweifellos. Es ist somit konstatiert, daß Zeno die platonische Idee als Gattungsbegriff (ἐννόημα) präzisiert hat.

655) Prantl a. a. O. S. 420.

zergliedert hatte, in den Kampf eingetreten, und hatte ohne Rückhalt erklärt, die Gattungsbegriffe, die von den Alten Ideen genannt wurden, seien eine leere Einbildung der Seele. Der Gattungsmensch oder das Gattungspferd existieren in Wirklichkeit garnicht, sondern nur der individuelle Mensch oder das einzelne Pferd.[656]) Wer denkt hier nicht an den Ausspruch des Antisthenes: das einzelne Pferd sehe ich, aber nicht die Pferdheit?[657]) Und so setzte sich denn in der Stoa allgemein die Überzeugung fest, daß die Gattungsbegriffe der Realität durchaus entbehren.[658]) Kleanthes, der ausgesprochene Vertreter des Sensualismus wollte die Gattungsbegriffe nicht einmal als Erkenntnisse (νοήματα) gelten lassen[659]),

---

[656]) Stob. I, 332 H. (Ar. Didym. Diels 472): Τὰ ἐννοήματά φησι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεὶ δὲ τινὰ καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς . . . τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ἰδέας, οἷον ἀνθρώπων ἵππων, κοινώτερον εἰπεῖν πάντων τῶν ζῴων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ἰδέας εἶναι. ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν. Den letzten Worten, die Prantl a. a. O. 420[63] zu deuten sucht, weiß Zeller III[3], 79[2] keinen erträglichen Sinn abzugewinnen. Für unseren Zweck genügt es, daß Zeno die Gattungsbegriffe οὔτινα genannt und sohin für nichtrealexistierend erklärt hat; vgl. auch Simplic. in Categ. fol. 26[b]: οὔτινα τὰ κοινά. Es ist gut daran zu erinnern, daß die τινά und ποιά, als welche Zeno die Gattungsbegriffe nicht anerkennen wollte, jene beiden ersten Kategorien der stoischen Logik sind, denen allein sie Realität zuerkannt haben, vgl. Ravaisson, mémoire sur le stoicisme p. 36.

[657]) Oben Note 148 und 650.

[658]) D. L. VII, 61: Simpl. in Cat. f. 26[c]: οὔτινα τὰ κοινὰ παρ᾽ αὐτοῖς λέγεται . . . ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὔτις ἐστίν, οὐ γάρ ἐστί τὶς ὁ κοινός, d. h. der Gattungsmensch existiert in Wirklichkeit gar nicht.

[659]) Syrian ad. Arist. Metaph. XII, cap. 2, p. 59 Bagol (Schol. in Arist. 849, 6, 14): ὡς ἄρα τὰ εἴδη παρὰ τοῖς θείοις τούτοις ἀνδράσιν οὔτε πρὸς τὴν ῥῆσιν τῆς τῶν ὀνομάτων συνηθείας παρήγετο, ὡς Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ οἱ πλείους τῶν Στωικῶν ὕστερον ᾠήθησαν — οὐ μὴν οὐδὲ νοήματά εἰσι παρ᾽ αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν. Wegen dieses ὕστερον braucht man keineswegs an einen anderen als den Stoiker Kleanthes zu denken, wie Zeller III[3], 79[2] vermutet, da sich dieses ὕστερον wohl auf αὐτοῖς bezieht und Kleanthes

weil für ihn offenbar nur die vereinzelte empirische Vorstellung unmittelbare Gewißheit hatte. Mit dieser extrem nominalistischen Anschauung verträgt es sich sehr wohl, daß man ihm auch die Urheberschaft des λεκτὸν zuschreibt.[660]) Die λεκτά, d. h. die abstrakten Gedanken, sind nach den Stoikern bekanntlich unkörperlich und somit unwirklich.[661]) Wenn nun Kleanthes wirklich den Begriff des λεκτὸν zuerst in die Stoa eingeführt hat, dann stimmt es damit sehr wohl zusammen, daß er den Ideen, d. h. den abstrakten Gattungsbegriffen keinerlei Erkenntniswert beigemessen hat. Wir wissen aber auch, weshalb Kleanthes die Idee nicht einmal als νόημα gelten lassen wollte. Unter νόημα verstand er eine philosophische Abstraktion, aber nicht speziell einen Gattungsbegriff; denn dieser wird definiert als der Verstandesbegriff eines vernunftbegabten Menschen.[662]) Durch eine philosophische Abstraktion erschließen wir aber nach Kleanthes auch das Dasein Gottes.[663]) Wären nun νόημα und ἰδέα völlig gleichbedeutend und gleichwertig, dann wäre νόημα ebensowenig zuverlässige Erkenntnisquelle, wie ἰδέα. Ist dies aber der Fall,

---

nur in Beziehung zur Ideenlehre für den jüngeren erklärt. Übrigens steht ja auch bei Chrysipp ein ὕστερον, das ebenso aufzufassen ist. Abgesehen davon, daß es nicht wahrscheinlich ist, daß neben Chrysipp ein nichtstoischer Kleanthes — von dessen Existenz uns übrigens nichts bekannt ist — angeführt wird, paßt die hier Kleanthes in den Mund gelegte extrem nominalistische Lehre ganz vorzüglich in den Rahmen seines rohen Sensualismus hinein. Denn der Nominalismus ist nur die letzte natürliche Konsequenz des Sensualismus. Zudem beachte man noch die bei Syrian unmittelbar nach dem bereits Angeführten folgenden Worte: Ἀντωνῖνος μιγνὺς τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν, τῷ νῷ παρυφίσταντο κατὰ τὰς ἐννοητικὰς ἰδέας.

660) Clem. Alex. Strom. VIII, p. 784 Sylb.

661) Vgl. oben Note 472.

662) Plut. pl. phil. IV, 11: ἔστι δὲ νόημα (wofür Diels freilich δ' ἐννόημα liest) φάντασμα διανοίας λογικοῦ ζῴου ... Διόπερ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις ὅσα προσπίπτει, φαντάσματα μόνον ἐστίν· ὅσα δὲ ἡμῖν καὶ τοῖς θεοῖς, ταῦτα καὶ φαντάσματα κατὰ γένος καὶ ἐννοήματα κατ' εἶδος.

663) Cic. de nat. deor. III, 7, 16: Nam Cleanthes, ut dicebas, quattuor modis *formatas* in animis hominum putat deorum esse notiones; ähnlich ibid. II, 5, 13.

wie kann dann das Dasein Gottes erschlossen werden? Die rohe sinnliche Wahrnehmung kann uns doch unmöglich die Gottheit unmittelbar zeigen, wenn ihr nicht die abstrahierende Vernunft zu Hilfe kommt. Man muß daher wohl unterscheiden zwischen abstrakten Vernunfterkenntnissen (νοήματα), wie sie vermöge des uns innewohnenden ὀρθὸς λόγος aus unserer Erfahrung notwendig resultieren, und abstrakten Gattungsbegriffen (ἰδέαι), wie wir sie zufällig und spontan bilden. Durch die ersteren erkennen wir die Gottheit, die Vorsehung, die ethischen Grundbegriffe, und es besitzen dieselben daher einen selbständigen Erkenntniswert; die Gattungsbegriffe hingegen, deren Erschließung durch unsere Naturanlage nicht bedingt ist, sind pure Einbildung und willkürliche Zusammenfassung einzelner Beobachtungen zu einer hypostasierten Einheitlichkeit.[664]) Darum erscheinen denn auch die Gattungsbegriffe (ἐννοήματα) niemals als Kriterium der Wahrheit, weil sie keine reale Existenz haben. Wahr ist nur dasjenige, dem eine offenbare Negation gegenübergestellt werden kann[665]), was beim Gattungsbegriff nicht der Fall ist. Wegen ihrer Unzuverlässigkeit sollten die Gattungsbegriffe gar nicht als Teil der Logik behandelt, sondern der Psychologie zugerechnet werden.[666])

Nur meine man nicht, die Stoiker hätten das Ding an sich und dessen Erscheinung planlos durcheinandergewürfelt. Wenn

---

[664]) Ein Denar oder Stater z. B. bildet als einzelne Münze eine konkrete Vorstellung, als allgemein angenommene Schiffsmiete oder feststehendes Fährgeld aber ist er leerer, abstrakter Begriff, Plut. pl. phil. IV, 11 (Aet. Diels 401): ὥσπερ τὸ δηνάρια καὶ οἱ στατῆρες αὐτὰ μὲν καθ' αὐτὰ ὑπάρχει δηνάρια<καὶ> στατῆρες· ἐὰν δὲ εἰς πλοίων δοθῇ μίσθωσιν, τηνικαῦτα πρὸς τῷ δηνάρια εἶναι καὶ ναῦλα λέγεται. Eine so geartete illusorische Zusammenfassung von zahlreichen Einzelnheiten zu einem einheitlichen Begriff wird dann διάκενος ἑλκυσμὸς genannt, Plut. pl. phil. IV, 12 (Aet. Diels 402); Ps. Gal. h. ph. p. 305 K; Sext. Emp. M. VII, 241 und 245, VIII, 67; Nemes. de nat. hom. cap. 6.

[665]) Sext. M. VIII, 10.

[666]) Simplic. in Arist. Categor. f. 3 ed. Basel: τοῖς Στωικοῖς ἐδόκει, ἔδει δὲ τούτους ἐννοεῖν, ὅτι τὸ περὶ ἐννοημάτων, καθὸ ἐννοήματα λέγειν οὐ λογικῆς, ἀλλὰ τῆς περὶ ψυχῆς ἐστι πραγματείας.

dieser erst durch Kant zu klassischer Formulierung gelangte Unterschied in der antiken Philosophie überhaupt gehörig erfaßt worden ist, dann gewiß in erster Reihe von den Stoikern. Diese haben die Außendinge (τυγχάνοντα) von ihrem Begriff (νόημα) scharf aus einander gehalten, indem sie die Behauptung aufstellten, der Begriff bringe das Wesen der Dinge zum Ausdruck.[667]) Aber der einzelne Begriff (νόημα) ist keineswegs gleichwertig mit den Gattungsbegriffen (ἐννοήματα). Während der erstere das wahre Wesen der Dinge widerspiegelt oder, sofern er aus einer πρόληψις hervorgeht, die Bürgschaft der Wahrheit in sich trägt, bilden die letzteren Nicht-Dinge, da sie weder qualitativ bestimmte Wesen, noch überhaupt aus wirklich Vorhandenem entsprungene Begriffe sind.[668]) Vom Nichtvorhandenen kann sich aber der Mensch keine[669]), oder doch keine kataleptische Vorstellung machen[670]). Da aber die kataleptische Vorstellung, wie wir ausgeführt haben[671]), das einzige unbestrittene Kriterium bildet, so

---

[667]) Joh. Philop. ad Anal. pr. ed. Ven. 1536, cap. 60: οἱ δὲ Στωικοὶ καινοτέραν βαδίζοντες τὰ μὲν πράγματα τυγχάνοντα ὠνόμασαν, διότι τῶν πραγμάτων τυχεῖν βουλόμεθα· τὰ δὲ νοήματα ἐκφορικά· διότι ἅπερ ἐν ἑαυτοῖς νοοῦμεν, ταῦτα εἰς τὸ ἔξω προφέρομεν; vgl. dazu Sext. M. VIII, 80: τὸ τὴν νοουμένου πράγματος σημαντικὴν προφέρεσθαι φωνήν.

[668]) Vgl. Note 656 und 658.

[669]) Sext. Emp. M. I, 17: ἀνυπόστατα γάρ ἐστι τῇ διανοίᾳ ταῦτα κατὰ τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς.

[670]) Sext. M. VII, 252.

[671]) Galen de plac. Hipp. et. Plat. V, 778 K., 796 M.: οὐ μόνον πιθανήν, ἀλλὰ καὶ περιοδευομένην καὶ ἀπερίσπαστον, ὡς δὲ οἱ περὶ τὸν Χρύσιππον, εἰς καταληπτικήν, ὡς δὲ κοινῇ πάντες ἄνθρωποι πεπιστεύκασιν, εἰς αἴσθησιν καὶ νόησιν ἐναργῆ. Wenn unsere, in der Note 592 aufgestellte Behauptung, daß Chrysipp das Schwergewicht des Kriteriums der Wahrheit in die φαντασία καταληπτική verlegt hat, noch einer weiteren Stütze bedürfte, so ist in dieser Nachricht Galens für dieselbe ein klassischer Beleg erbracht. Wenn Chrysipp, der hervorragendste Vertreter der stoischen πρόληψις, doch der φαντασία καταληπτική eine so überragende Stellung eingeräumt hat, dann muß der Empirismus in der Stoa so tief Wurzel gefaßt haben, daß kein Stoiker ihn mehr durchlöchern, geschweige denn ganz beseitigen konnte.

können nur die Außendinge (τυγχάνοντα oder φαινόμενα) auf unbedingte Wahrheit Anspruch erheben; denn nur die einzelne empirische Beobachtung kann sich zur kataleptischen Vorstellung erheben.[672]) Und so sind wir denn durch unsere empirische Betrachtung der Einzeldinge befähigt, dieselben in ihrem wahren Wesen zu erfasssen und zu erkennen.[673]) Allein die kataleptische Vorstellung, dieses untrügliche Merkmal der Wahrheit, beschränkt sich ausschließlich auf das Einzelwesen und erstreckt sich niemals auf die Gattungsbegriffe.[674]) Es war daher nur konsequent, wenn die Gattungsbegriffe als nichtrealexistierend erklärt wurden.[675]) Freilich für geradezu falsch konnte man die Gattungsbegriffe nicht wohl ausgeben, weil ein Nichtexistierendes an sich weder wahr noch falsch sein kann. Nur auf qualitativ bestimmte Dinge lassen sich die Prädikate: wahr und falsch anwenden. Wohl kann man bei Art- oder Unterartbegriffen, die der greifbaren Wirklichkeit entstammen, diese Prädikate aussagen, nicht aber bei Gattungsbegriffen, denen in der Wirklichkeit nichts entspricht und die daher eine reine Abstraktion des Verstandes sind.[676]) Damit war allerdings in geschickter

---

Daß aber Chrysipp der eminente Wortführer der πρόληψις war, ist hinlänglich bezeugt, Plut. comm. not. cap. 1: τὸν δὲ περὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰς ἐννοίας τάραχον ἀφελὼν παντάπασι, καὶ διορθώσας ἑκάστην, καὶ θέμενος εἰς τὸ οἰκεῖον; vgl. noch Galen de plac. Hipp. V, 445 K., 422 M.: λόγος . . . ὡς ἔστιν ἐννοιῶν καὶ προλήψεων ἄθροισμα; ebenso ibid. 456 K., 434 M.

[672]) Vgl. oben Note 354.

[673]) Simplic. in Categ. f. 55: οἱ δὲ Στωικοὶ τὰ μὲν ἐκτὰ περὶ ἡμᾶς, τὰ δὲ ἐνεργήματα καὶ τὰ ποιήματα ἐκτὸς ἀπολείπουσιν; Galen, de plac. Hipp. V, 643 K. und M.: ἐκεῖνοι μὲν γὰρ τῶν ὁρατῶν οὐδὲν ἄγουσιν ἄχρι τῆς ὀπτικῆς δυνάμεως κτλ.

[674]) Die κατάληψις geht eben immer aus der αἴσθησις hervor, und diese hat natürlich nur Einzeldinge zu ihrem Gegenstande; vgl. übrigens D. L. VII, 45; Stob. II, 130; Plotin, Enn. IV, 6; Cic. Acad. I, 11 und II, 6; Sext. Pyrrh. II, 7 und III, 25, adv. Math. VII, 152, 208, 228, 247—250, 372 ff., 402, 426, VIII, 86; Suidas s. v. φαντασία; Plut. com. not. cap. 47 u. ö.

[675]) Oben Note 668.

[676]) Sext. M. VII, 246: οὔτε δὲ ἀληθεῖς οὔτε ψευδεῖς εἰσιν αἱ γενικαὶ

Weise eine Hinterthür für diejenigen allgemeinen Begriffe offen gelassen, deren Zulässigkeit sie nicht in Frage stellen wollten. Denn sobald einem Begriff die Korrespondenz mit der Wirklichkeit schlechthin abgesprochen wird, bildet derselbe eine bloße Fiktion, von der man füglich ein auf ihre Realität abzweckendes Prädikat nicht aussagen kann. Je weiter sich eben der Begriff von der individuellen Bestimmtheit entfernt, um so weiter entfernt er sich auch von der Wahrheit.

Die ausgeprägt nominalistische Stellung der Stoa wurde auch von Chrysipp, dem Vertreter der πρόληψις[677]), nicht verschoben. Zwar tritt er in seinem Buche Περὶ τῆς τοῦ λόγου χρήσεως für die Verwendung der Vernunft zur Auffindung der Wahrheit so entschieden ein[678]), daß es den Anschein erwecken könnte, als habe er eine rationalistisch-realistische Wendung genommen und nicht die einzelne Erfahrung, sondern die abstrahierende Vernunft zur Richterin über die Wahrheit bestellt. Allein diese Bedenken müssen vor der unleugbaren Thatsache schwinden, daß Chrysipp vorzugsweise in der φαντασία καταληπτικὴ das Kriterium der Wahrheit gesehen hat.[679]) Aber auch direkte, gutbeglaubigte Zeugnisse liegen uns vor, daß Chrysipp den Ideen oder allgemeinen Begriffen eine individuelle oder qualitative

---

(sc. φαντασίαι)· ὧν γὰρ τὰ εἴδη τοῖα ἢ τοῖα, τούτων τὰ γένη οὔτε τοῖα οὔτε τοῖα, οἷον τῶν ἀνθρώπων οἱ μέν εἰσιν ἕλληνες, οἱ δὲ βάρβαροι, ἀλλ' ὁ γενικὸς ἄνθρωπος οὔτε ἕλλην ἐστίν, ἐπεὶ πάντες ἂν οἱ ἐπ' εἴδους ἦσαν ἕλληνες, οὔτε βάρβαρος διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν; vgl. dazu Joh. Damasc. bei Stob. Flor. p. 432 ed. Gaisf. Am Schlusse der Note 650 haben wir eine bis auf den Ausdruck wörtliche Wiederholung dieses nominalistischen Grundsatzes bei Maimonides nachgewiesen. Hier wollen wir nur noch nachtragen, daß Sextus in der mittelalterlichen Scholastik nicht ganz unbekannt war, wie Jourdain, Sextus Empiricus et la philosophie scholastique, Paris 1858 nachgewiesen hat.

677) Vgl. Note 671 und 592.

678) Plut. St. rep. cap. 10: Πρὸς μὲν γὰρ τὴν τῶν ἀληθῶν εὕρεσιν δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ (sc. τῇ διανοίᾳ); denn die Vernunft sei das beste in der Welt, Cic. de nat. deor. II, 14, 38: nihil est autem mente et ratione melius (von Chrysipp).

679) Vgl. Note 671.

Bestimmtheit (τόδε τι) nicht zuerkennen wollte[680]), da sie nur eine abstrakte Zusammenfassung zahlloser Einzelerfahrungen sind.[681]) Übrigens sagt Chrysipp ausdrücklich, nur das Einzelne sei Gegenstand der Wahrnehmung, das Generelle hingegen ein Produkt des abstrakten Denkens.[682]) Auch war ihm der Unterschied von Ding an sich und Erscheinung durchaus nicht fremd.[683])

Nach alledem gelangen wir zu dem Ergebnis, daß der Nominalismus zu den Grundforderungen der stoischen Philosophie gehört haben muß, da er sich ungeschwächt und unangetastet durch alle Phasen dieser wandlungsreichen Schule erhalten hat. Es hing diese Lehre mit ihrem mit großem Applomb verkündeten Empirismus aufs engste zusammen. Sollen unsere sämtlichen Erkenntnisse aus der Erfahrung hervorgehen und soll nur das durch die Erfahrung Erkannte auf absolute Wahrheit Anspruch erheben können, dann können die Gattungsbegriffe, die als solche stets Gegenstand und Produkt der Reflexion sind, niemals über die wirkliche Natur der Dinge Aufschluß geben. Waren die Ideen für Plato Realia, so können sie für den Stoiker naturgemäß bloß Nomina sein und zwar in jener Fassung der extremen scholastischen Nominalisten, deren Grundsatz lautete: nniversalia post rem. Einzelne Inkonsequenzen, die sich die Stoa hat zu Schulden kommen lassen, indem sie einerseits

[680]) Simplic. in Categ. f. 26 E. (Schol. Brandis p. 54): καὶ γὰρ καὶ Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας, εἰ τόδε τι ῥηθήσεται· συμπαραληπτέον δὲ καὶ τὴν συνήθειαν τῶν Στωικῶν περὶ τῶν γενικῶν ποιῶν, πῶς αἱ πτώσεις κατ' αὐτοὺς προφέρονται καὶ πῶς οὔτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοῖς λέγεται.

[681]) Geminos, citiert bei Petersen, Philos. Chrys. fundam. p. 81: Τὰ οὖν τοιαῦτα τῶν θεωρημάτων, ὥς φησι Γεμῖνος, ἀπείκαζεν ὁ Χρύσιππος ταῖς ἰδέαις, ὡς γὰρ ἐκεῖναι τῶν ἀπείρων ἐν πέρασιν ὡρισμένοις τὴν γένεσιν περιλαμβάνουσιν, οὕτως καὶ ἐν τούτοις τῶν ἀπείρων ἐν ὡρισμένοις τόποις ἡ περίληψις γίνεται.

[682]) Joh. Damasc. Parall. bei Stob. ed. Gaisf. IV, 432 und Stob. I, 50 (Aet. Diels 398): Χρύσιππος τὸ μὲν γενικὸν ἡδὺ νοητόν, τὸ δὲ εἰδικὸν καὶ προσπῖπτον ἤδη (ἡδὺ Petersen, dagegen Diels Prolegom. p. 185) αἰσθητόν. Wir haben diese Notiz bereits Note 275 behandelt.

[683]) Sext. Pyrrh. II, 7, adv. Math. VIII, 11; Joh. Philop. in Analyt. pr. Ven. 1536, cap. 60.

trotz ihres Empirismus gewisse angeborene Dispositionen für den Menschen angenommen, während sie andererseits trotz ihres Nominalismus die Genesis der Sprache für ein Produkt der Naturnachahmung gehalten hat, vermögen ihre empirische und nominalistische Grundtendenz nicht zu erschüttern oder gar zu zerbröckeln. Inkonsequenzen werden sich in jeder Erkenntnistheorie nachweisen lassen, und nicht zum wenigsten bei Plato und Aristoteles.

Überblicken wir die stoische Erkenntnistheorie als organisches Ganzes, so gelangen wir zu dem Resultat, daß dieses erkenntnistheoretische System so fein durchdacht, so planvoll ausgeführt und so fest ineinandergefügt ist, wie nur irgend eines der antiken Philosophie. Keime und Ansätze, Anregungen und Hinweise auf spätere Erkenntnistheorieen, die teils der stoischen bewußt nachgebildet, teils unbewußt nachempfunden waren, haben wir in einer so stattlichen Fülle aufgezeigt, daß sich dadurch allein schon unsere eingehende und weitausgreifende Bearbeitung dieser Erkenntnistheorie rechtfertigen würde. Im scholastischen Mittelalter und in den Anfängen der neueren Philosophie hat neben Plato und Aristoteles kein erkenntnistheoretisches System so nachhaltig und durchgreifend nachgewirkt, wie das stoische.

Kap. IX.

Zeno.

Das Wahrwort „von der Berührung der Gegensätze" gilt nicht bloß im praktischen Leben, sondern ganz besonders auch beim spekulativen Denken. Es lassen sich selbst zwischen zwei diametral entgegengesetzten philosophischen Systemen immer noch gewisse gemeinsame Denkbeziehungen, gewisse theoretische Berührungspunkte aufweisen. Und so dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich zwischen jenen beiden Schulen der nacharistotelischen Philosophie, die einander als die entgegengesetzten Pole der sittlichen Welt so feindlich und erbittert gegenüberstanden, wie keine anderen philosophischen Gegenfüßler der antiken Welt, dennoch eine

gewisse geistige Gemeinsamkeit und Verwandtschaft aufzeigen läßt. Die Stoiker und Epikureer, deren entgegengesetzte ethische Lehren Jahrhunderte lang die gesamte gebildete Welt in zwei einander schroff und unversöhnlich gegenüberstehende Lager teilten und deren Aussprüche zur Kampfparole geworden waren, begegneten sich doch im Materialismus, nur daß die ersteren einem dynamischen, die letzteren einem mechanischen Materialismus huldigten. Wie sie nun bei ihrer methaphysischen Spekulation im Materialismus zusammentrafen, so bei ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen im Empirismus und Sensualismus. Und so ergiebt sich uns denn die merkwürdige Thatsache, daß die schärfsten und heftigsten Antipoden der griechischen Philosophie im ersten und zweiten Teil der Philosophie (Logik und Physik) von gemeinsamen Grundbegriffen ausgegangen sind. Freilich mußte jeder nachher diesem Begriff eine spezifische Wendung geben, die ihn von der feindlichen Schule absonderte. Für Epikur waren daher die Elemente der Materie das Atom, für Zeno das Pneuma. Ebenso hat Epikur den Empirismus in einen entschiedenen Sensualismus umgewandelt, wodurch sein System eine skeptische Färbung erhielt, die sich aber mit seiner loseren und lockeren Ethik sehr wohl vertrug. Das Kriterium der Wahrheit, das ja eine unerläßliche Grundforderung jeder streng durchgeführten und konsequent entwickelten Ethik bildet, spielte daher bei Epikur eine nur nebensächliche, untergeordnete Rolle.[684]) Eine zum frohen Lebensgenuß ermunternde Ethik wird jedem leicht angelegten, heitergestimmten Menschen sofort einleuchten, auch wenn dieselbe erkenntnistheoretisch nicht hinlänglich motiviert ist Anders in der Stoa. Hier mußte die Erkenntnistheorie, die wie ihre ganze Philosophie nur im Dienste der Ethik stand, notgedrungen auf ein Kriterium der Wahrheit abzielen. Nur dann lassen sich an einen Menschen ehern strenge sittliche Anforderungen stellen, wenn dieselben erkenntnistheoretisch begründet und gerechtfertigt sind, d. h. wenn nachgewiesen wird, daß es überhaupt eine feste, unantastbare Erkenntnis giebt. Darum sah sich der Stifter der Stoa veranlaßt, die Erkenntnistheorie, die bei

---

[684]) Vgl. Zeller III³, 394 ff.

seinen philosophischen Vorbildern: Heraklit und den Cynikern, nur mangelhaft und unklar ausgeführt war, energischer durchzubilden und zielbewußt in ein Kriterium der Wahrheit einmünden zu lassen.

Das entschiedene Eintreten und originelle Eingreifen Zenos in die Erkenntnistheorie hätten wir aus seinen relativ zahlreichen diesbezüglichen Lehrbestimmungen und sprachlichen Neubildungen indirekt auch dann erschließen können, wenn selbst kein ausdrückliches Zeugnis sich dafür beibringen ließe. Aber Cicero hebt mit besonderem Nachdruck hervor, daß Zeno gerade in diesem Teil der Philosophie das meiste geändert und namentlich in bezug auf die Theorie der Sinneswahrnehmung schöpferisch eingewirkt hat.[685]) Thatsächlich sind die Grundlinien der stoischen Erkenntnistheorie von der Hand des Stifters vorgezeichnet worden. Von ihm stammt zweifelsohne die propädeutische Stellung der Erkenntnistheorie, die ihr allgemein eingeräumt worden ist. In seiner Schrift περὶ λόγου hatte Zeno der Logik den ersten Platz in der Philosophie angewiesen.[686]) Er wollte damit nicht etwa andeuten, daß die Logik der vornehmste Teil der Philosophie sei; es sollte damit vielmehr umgekehrt die Stufenfolge in der Wertschätzung insofern angedeutet sein, als vom Niedrigeren zum Höheren vorgeschritten und aufgestiegen werden soll. Er begann mit der Logik, weil diese der untergeordnete, vorbereitende, einleitende Teil der Philosophie ist. In seiner orientalisch bilderreichen Weise liebte es Zeno diese Stellung der Logik durch Bilder zu veranschaulichen, indem er dieselbe der Schale beim Ei, dem Zaune beim Garten u. s. w. verglich.[687]) Die diesem

---

[685]) Vgl. weiter Note 691.

[686]) D. L. VII, 40: ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λογικὸν τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν· ὧν ἐστὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ λόγου.

[687]) D. L. VII, 41: ὀστοῖς μὲν καὶ νεύροις τὸ λογικὸν προσομοιοῦντες . . . ἢ πάλιν ᾠῷ· τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς εἶναι τὸ λογικόν . . . ἢ ἀγρῷ παμφόρῳ, οὗ τὸν μὲν περιβεβλημένον φραγμὸν εἶναι τὸ λογικόν . . . ἢ πόλει καλῶς τετειχισμένῃ, deren Festungsmauern natürlich der Logik in der Philosophie entsprechen sollen. Dabei ist zu beachten, daß nach Weygoldt, Zeno von Cittium und seine Lehre, S. 15, Diogenes VII, 41—48

Bilde zu Grunde liegende Anschauung zielt offenbar darauf ab, die Logik als den äußeren, schützenden Teil, also als eine Schutzmauer der Ethik als der Philosophie κατ' ἐξοχήν hinzustellen. Deutlich ist hier die Tendenz wahrnehmbar, die bei Zeno im Ausbau der Erkenntnistheorie vorherrschend war; sie war offenbar darauf gerichtet, daß die Erkenntnistheorie die Ethik schützen und stützen sollte. Wie das Ei durch die Schale, wie der Garten durch den Zaun, so sollte die Ethik durch die Erkenntnistheorie gesichert sein. Denn daran ist gar nicht zu zweifeln, daß Zeno unter der Logik vorzugsweise die Erkenntnistheorie verstanden hat. Wenn man bedenkt, wie verächtlich und wegwerfend er über die dialektischen Spiegelfechtereien der formalen Logik geurteilt[688]), ja daß er zur formalen Logik kaum einen nennenswerten Beitrag geliefert hat[689]), wenn man nun andererseits erwägt, daß er seinen Schülern das Studium der Dialektik eindringlich empfohlen hat[690]), so ist dieser

---

vorzugsweise Zenonisches enthält, was Wellmann, die Philosophie des Stoikers Zenon, ohne zureichende Gegengründe bestreitet.

[688]) Stob. floril. III, 150, oben Note 199.

[689]) Einzelne, wenig bedeutende Beiträge Zenos zur formalen Logik finden sich bei Wachsmuth, Commentatio de Zenone Citiensi, p. 12, frag. 6—8; vgl. noch Wellmann S. 478. Von den bei D. L. VII, 4 aufgeführten Schriften Zenos dürften folgende die Erkenntnistheorie oder einzelne Teile derselben behandelt haben: περὶ ὄψεως, περὶ σημείων, καθολικά (wozu Wellmanns richtige Vermutung S. 484 zu vgl. ist), περὶ λέξεων und vor allem das öfter citierte περὶ λόγου. Ob auch περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως hierher gehört, wie Weygoldt S. 13 will, kann billig bezweifelt werden. Wir möchten dieselbe weit eher zu seinen pädagogischen Schriften rechnen, ebenso wie περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας und προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε. Denn Zenos Äußerungen über die ἐγκύκλιος παιδεία (D. L. VII, 32 f.) beweisen hinlänglich, daß er sich viel mit Pädagogik beschäftigt hat. In diese Rubrik werden daher seine Erklärungen der Dichter, die er wohl vornehmlich zu Schulzwecken gegeben haben dürfte, hineingehören. Über die Art, wie Zeno beispielsweise Homer interpretiert hat, giebt uns Dio Chrysostomus, oratio 53 p. 164 Dindorf Aufschluß; es heißt dort, Homer habe, wie Zeno meinte, τὸ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραφεν. Zeno dürfte also einen kritischen Kommentar

schroffe Widerspruch nur dadurch zu lösen, daß man annimmt,

---

speziell zu Homer verfaßt und in seiner Schrift περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως eine pädagogische Anleitung zum Studium der Dichtkunst überhaupt gegeben haben. Anlehnungen der Stoiker an Homer begegnen uns überhaupt öfter; so Zeno bei Eustath. in Il. Σ 506, p. 1158, 37 (fr. 5 Wachsm.): ἠεροφώνους κήρυκας Ὅμηρος κἀνταῦθα εἰπὼν τὸν κατὰ Ζήνωνα τῆς φωνῆς ὅρον προυπέβαλεν εἰπόντα „φωνή ἐστιν ἀὴρ πεπληγμένος“. Ein Beispiel, wie Zeno Hesiod interpretiert hat, liefert Schol. Apoll. Rhod. I, 498 (fr. phys. 33 Wachsm.): καὶ Ζήνων τὸ παρ' Ἡσιόδῳ χάος ὕδωρ εἶναί φησιν und Cic. de nat. deor. I, 14: cum vero (Zeno) Hesiodi Theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum. Häufiger noch hat sich Chrysipp auf Homer und Hesiod berufen, vgl. Plut. pl phil. IV, 12 (Aet. Diels 402); Philodem de piet. p. 80 Gomp.; Cic. de nat. deor. I, 15 u. ö. Hat sich aber Zeno nachweislich mit der Pädagogik und der Interpretation alter Dichter viel beschäftigt, so dürfte er dabei den Zweck verfolgt haben, dem von ihm in der πολιτεία entworfenen Staatsideal ein pädagogisches System einzuverleiben, wie denn auch Plato seine Pädagogik in seinem Dialog über den Staat niedergelegt (vgl. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 197 ff.) und Aristoteles die Pädagogik im 7. und 8. Buch seiner Politik behandelt hat. Man wird daher gut thun, die auf Pädagogik und auf die mit derselben im organischen Zusammenhang stehenden Interpretationen der Dichter bezüglichen Schriften Zenos unter seine ethischen Schriften einzuordnen, zumal auch nach Kleanthes (vgl. D. L. VII, 41) Ethik und Politik ein zusammengehöriges Ganzes bilden. Die Politik gehörte ja bekanntlich auch bei Plato und Aristoteles zur Ethik. Das Resultat dieser Untersuchung gipfelt nun darin, daß die pädagogischen Schriften Zenos, zu denen wir περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, προβλημάτων Ὁμηρικῶν πέντε und περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως rechnen — die einen Appendix zu seiner Politik gebildet haben — ebenso seinen ethischen Schriften zugezählt werden müssen, wie die πολιτεία und περὶ νόμου (über letztere vgl. man J. Meulemann, Commentatio literaria de Zenonis Citici republica p. 21 f.). Haben wir nun eine erkleckliche Reihe von Schriften auf die Erkenntnistheorie Zenos beziehen können, was hinlänglich beweist, wie eingehend er sich mit dieser Materie beschäftigt haben muß, so lassen sich für die formale Logik nur zwei Schriften anführen: τεχνικαὶ λύσεις und ἔλεγχοι δύο. Aber selbst diese will Wellmann S. 443 nur als besondere Abschnitte des oft genannten Werkes περὶ λόγου gelten lassen; vgl noch oben Note 198. Es läßt sich dem-

er habe unter dem empfehlenswerten Teil der Logik nur die Erkenntnistheorie verstanden. Ein eklatanter Widerspruch bei Cicero illustriert unsere Vermutung recht drastisch.[690]) Namentlich Epiktet betont es besonders scharf, wie eindringlich und nachdrücklich Zeno für die Erkenntnistheorie eingetreten ist.[692]) Und haben wir bereits im ersten Kapitel auf die fundamentale Bedeutung der Erkenntnistheorie für das Ganze der stoischen Philosophie hingewiesen, und aufgezeigt, daß dieselbe eine propädeutische Grundlegung ihres ganzen Systems sein sollte, so können wir wohl jetzt unbedenklich hinzufügen, daß es kein anderer als Zeno selbst war, der der Erkenntnis-

---

nach auch aus den uns erhaltenen Titeln der Schriften Zenos der Schluß ziehen, daß er wohl die Erkenntnistheorie energisch ausgebaut, die formale Logik hingegen ziemlich vernachlässigt hat.

[690]) Epikt diss. IV, 8, 2 und oben Note 198.

[691]) Cic. de fin. IV, 4, 9 sagt von den dialektischen Fertigkeiten: de quibus (sc. quae dialectici nunc tradunt et docent) etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, *tamen a Zenone minus multo* quam ab antiquis. ab hoc autem quaedam non melius quam veteres, quaedam omnino relicta. Hiernach scheint also Zeno in der Dialektik fast gar nichts geleistet zu haben. Dem widerspricht nun schnurstracks Cic. Acad. I, 11, 40: *Plurima* autem in illa *tertia* philosophiae *parte* (nl. der Logik) *mutavit*: in qua primum de *sensibus* ipsis *quaedam* dixit *nova*. Hier wird Zeno von Cicero wieder als ein origineller und schöpferischer Bearbeiter der Logik hingestellt. Eine indirekte Bestätigung hierzu liefert auch Diogenes VII, 84: Zeno und Kleanthes haben in der Ethik ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον· οὗτοι δὲ διεῖλον καὶ τὸν λογικόν. Der eklatante Widerspruch Ciceros ist nur so zu lösen, daß er de finibus von der formalen Logik Zenos spricht und hier mit Recht die spärliche Produktion des Citiers betont, während er in der Academ. die Erkenntnistheorie Zenos bespricht und von dieser allerdings mit Recht behauptet, daß sie neu und originell gewesen sei. Denn daß sich die Stelle der Academ. nicht auf die formale Logik, sondern nur auf die Erkenntnistheorie Zenos bezieht, ist ja deutlich in den Worten ausgesprochen: in qua (nl. der Logik) *primum* de *sensibus* ipsis dixit nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet.

[692]) Epikt. diss. IV, 8, 2, citiert oben Note 197.

theorie eine so hervorragende und tiefeingreifende propädeutische Stellung eingeräumt hat.

Die Theorie des ἡγεμονικόν, wie wir sie im zweiten Kapitel des Ausführlichen entwickelt haben, stammt nach Inhalt und Form bereits von Zeno, der nachgewiesenermaßen den Terminus ἡγεμονικόν, der vor ihm nur vereinzelt und ohne scharfe Präzisierung gebraucht worden ist, mit genauer Definition und umfassender Verwertung in die Stoa eingeführt hat.[693]) Ja wir haben volle Veranlassung zu der Annahme, daß sich auch das von uns gekennzeichnete Verhältnis der διάνοια zum ἡγεμονικὸν auf Zeno zurückführen läßt. Wir behaupteten, die διάνοια werde wohl zuweilen auch als Synonym mit ἡγεμονικὸν gebraucht, aber doch nur als pars pro toto. Die διάνοια bezeichnet ausschließlich die abstrahierende Thätigkeit des Denkens, während das ἡγεμονικὸν die Gesamtheit des Denkprozesses (einschließlich der sinnlichen Wahrnehmungen) darstellt und umfaßt. Dieser Auffassung des ἡγεμονικὸν muß Zeno gehuldigt haben, wenn er die Behauptung aufstellt, jegliche Empfindung[694]) pflanze sich durch eine Bewegung zum ἡγεμονικὸν fort. Hierher gehört auch ein lebhaft an Leibnitz erinnernder, bisher unberücksichtigt gebliebener Ausspruch Zenos,

---

[693]) Plut. virt. mor. cap. 3 von Zeno: νομίζουσιν οὐκ εἶναι τὸ παθητικὸν καὶ ἄλογον διαφορᾷ τινι καὶ φύσει ψυχῆς τοῦ λογικοῦ διακεκριμένον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ τῆς ψυχῆς μέρος, ὃ δὴ καλοῦσι διάνοιαν καὶ ἡγεμονικόν. Hier gebraucht Zeno den Ausdruck ἡγεμονικὸν bereits in jener umfassenden Weise, die wir als die charakteristische Eigenart des stoischen ἡγεμονικὸν bezeichnet haben. Auch sonst erwähnt Zeno das ἡγεμονικόν, so Plut. pl. phil. IV, 21 (Aet. Diels 411); Nemes. de nat. hom. cap. 39, p. 96, vgl. Bd. I, 159, Note 306 und weiter Note 693. Daß Zeno das ἡγεμονικὸν bereits gekannt hat, will selbst Wellmann S. 476 nicht anzweifeln; vgl. dazu noch Hirzel a. a. O. II, 155. Bei Eucken, Gesch. der phil. Terminologie S. 31 f. ist ἡγεμονικὸν als stoische Neubildung leider nicht aufgeführt.

[694]) Galen, de plac. Hipp. et Plat. V, 247 K., 258 M.: καὶ τοῦτο βούλεταί γε Ζήνων καὶ Χρύσιππος ἅμα τῷ σφετέρῳ χορῷ παντί, διαδίδοσθαι τὴν ἐκ τοῦ προσπεσόντος ἔξωθεν ἐγγινομένην τῷ μορίῳ κίνησιν εἰς τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς (= ἡγεμονικόν), ἵνα αἴσθηται τὸ ζῷον. (Dieses Fragment fehlt bei Wachsmuth.)

der darin gipfelt, daß das ἡγεμονικὸν **immer denkt**, da es unmöglich sei, die Denkfähigkeit zu besitzen, ohne beständig zu denken.[695]) Natürlich ist unsere Abstraktionsfähigkeit, so wenig sie auch zum Kriterium der Wahrheit hinführt, doch der edelste und göttlichste Teil des ἡγεμονικόν.[696])

Hier werden wir auch gleich auf den springenden Punkt der zenonischen Erkenntnistheorie hinübergeleitet, auf die Frage nämlich, inwieweit der Stifter der Schule bereits den Empirismus gekannt und vertreten hat. Daran, daß Zeno den Empirismus in die Schule eingeführt und denselben bis zu einem gewissen Grade vertreten hat, ist gar nicht zu zweifeln. Der Schöpfer der φαντασία καταληπτική, als welchen wir unbedingt Zeno anzusehen haben[697]), kann nur ein Empiriker gewesen sein. Selbst dem weitgehenden Sensualismus, wie ihn sein Liebliegsschüler Kleanthes vertreten hat, kann er nicht ganz ferngeblieben sein. Abgesehen davon, daß Kleanthes in seiner Auffassung der τύπωσις als κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχὴν sich direkt auf seinen Lehrer beruft[698]) und die Intentionen desselben denn doch besser gekannt

[695]) Stob. I, 336 H.: διὰ τὴν φρόνησιν γίνεται τὸ φρονεῖν ... ἀδύνατον γὰρ εἶναι . . . φρονήσεως (οὔσης) μὴ φρονεῖν. Es hängt dies mit Zenos Begriff von Ursache und Wirkung zusammen, worüber noch Plut. pl. phil. I, 11 zu vgl. ist; Zeno sagt also, wie jeder leben muß, sofern er eine Seele besitzt, so auch muß jeder denken, sofern er Denkkraft besitzt, d. h. er kann keinen Augenblick weder im Leben, noch im Denken pausieren. Genau dasselbe behauptet auch Leibnitz, vgl. Nouv. Ess. Lib. II, chap. I, p. 386 und Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos. II[1], 333 ff.

[696]) Epiph. adv. Haer. III, 36: ἔχειν τὸ θεῖον ἐν μόνῳ τῷ νῷ, μᾶλλον δὲ θεὸν ἡγεῖσθαι τὸν νοῦν; auch die Tugend entsteht im νοῦς, Cic. Acad. I, 10. Auch die Sprache entstammt nach Zeno dem νοῦς, Galen de plac. Hipp. et Plat. 241 K., 202 M.: λόγος δὲ ἀπὸ διανοίας χωρεῖ.

[697]) Vgl. oben Note 341; Wellmann S. 481; Weygoldt S. 21.

[698]) Sextus M. VII, 228 (vgl. D. L. VII, 50): Κλεάνθης μὲν γὰρ ἤκουσε τὴν τύπωσιν (Zenos) κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν . . . αὐτὸς οὖν (ὁ Χρύσιππος) τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως. Da nun Kleanthes dem Stifter der Schule näher stand und dessen τύπωσις sensualistisch verstanden und ausgelegt

haben muß, als der dem Stifter der Schule und Kleanthes zuweilen schroff und oppositionell gegenüberstehende Chrysipp[699]), lassen sich direkte Belege erbringen, daß Kleanthes mit seiner sensualistischen Interpretation seinen Lehrer ganz richtig verstanden hat. Cicero legt nämlich die sensualistische Fassung des Kleanthes ausdrücklich Zeno in den Mund.[700]) Allein dies beweist nur, daß die kataleptische Vorstellung für Zeno einen solchen Erkenntniswert besaß, daß er dieselbe für einen Gradmesser der Wahrheit erklärt hat. Die Differenz zwischen dem weitgehenden Sensualisten Kleanthes und dem rationalisierenden Chrysipp mag sich dahin zugespitzt haben, daß der erstere die von Zeno für die φαντασία καταληπτική geforderten Merkmale (κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν) bedingungslos auf jede Vorstellung überhaupt ausgedehnt und übertragen haben mag, während Chrysipp einen so weitgehenden Schluß aus Zenos Prämissen nicht billigen wollte. Denn andererseits läßt sich mit Leichtigkeit der Nachweis führen, daß Zeno nicht voller und entschiedener Sensualist gewesen ist. Von einem solchen erwartet man doch in erster

---

hat (ἤκουσε), so dürfte er die Intentionen seines Meisters wohl richtig gedeutet haben.

[699]) Ganz besonders gegen Kleanthes, den treuen Interpreten Zenos, richtete sich die Opposition Chrysipps, wohl weil er Anstand nehmen mochte, sich offen gegen den Stifter der Schule zu erklären. Dieses oppositionelle Verhältnis spitzte sich zuweilen so schroff zu, daß man es später der Haltung des Aristoteles Plato gegenüber verglich, vgl. Origen. contra Cels. II, 12 p. 157 Lom.; Cic. de fato 7, 14 und Acad. pr. II, 47, 143. Über das polemische Verhältnis Chrysipps zu Zeno vgl. Hirzel, de logica Stoicorum p. 15.

[700]) Die Definition, die Cic. Acad. I, 11 im Namen Zenos für die φαντασία giebt: quasi *impulsione*, *oblata extrinsecus* entspricht so ziemlich dem κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐοχήν des Kleanthes. Ähnlich giebt Cicero die Auffassung Zenos über die φαντασία häufig wieder, vgl. Acad. II, 6 und 35: visum (φαντασίαν) *impressum effictumque* ex eo, unde esset, quale esse non posset ex eo, unde non esset; ebenso Augustin, contra Acad. II, 5 und III, 14 und dazu Cic. Acad. II, 24, 77. Das *impressum* und *effictum* Zenos ist durch den „Siegelabdruck in Wachs" des Kleanthes nur bildlich verdeutlicht.

Reihe ein absolutes, unbeschränktes Vertrauen in die Sinneswahrnehmungen. Ein solches besaß nun Zeno durchaus nicht; er drückte sich vielmehr nach dieser Richtung recht skeptisch und reserviert aus. Weder wollte er die Sinneswahrnehmungen für schlechthin wahr, noch für unbedingt trügerisch erklären, sondern er schlug einen Mittelweg ein.[701]) Er knüpfte an die Glaubwürdigkeit der sinnlichen Wahrnehmung noch die ausdrückliche Bedingung, daß sie k a t a l e p t i s c h sein müsse, wenn sie das untrügliche Merkmal der Wahrheit an sich tragen soll.[702]) Und wenn er die Seele auch eine *αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις* nennt[703]), womit er doch offenbar andeuten will, daß ihr Wesen auf die Wahrnehmung gestellt und angewiesen ist, so ist er doch andererseits behutsam und vorsichtig genug, die g e s u n d e n Wahrnehmungen, die meist nur den Weisen ziert, von den ungesunden zu trennen.[703a]) Stellt

---

[701]) Sext. M. VIII, 355: ὁ δὲ Στωικὸς Ζήνων διαιρέσει ἐχρήσατο, d. h. er wollte die Wahrnehmungen weder für schlechthin wahr, noch für absolut falsch erklären. Damit stimmt auch überein Cic. de nat. deor. I, 25, 70: Zenon autem non nulla visa esse falsa, non omnia; ebenso Acad. I, 11: visis *non omnibus* adiungebat fidem . . . e quo sensibus *etiam fidem* tribuebat, quod, ut supra dixi, comprehensio facta sensibus et vera esse illi et fidelis videbatur. Jener Zeno, der nach Stob. Ekl. 50 (Aet. Diels 396) behauptet hat, ψευδεῖς εἶναι τὰς αἰσθήσεις, ist natürlich der Eleate Zeno, wie schon die Zusammenstellung mit Xenophanes, Parmenides und Melissus zeigt, und n i c h t der Stoiker Zeno, auf den Diels, Index p. 705, diese Nachricht irrtümlich bezogen hat.

[702]) Cic. Acad. I, 11, 41: his solum (sc. visis fidem adiungebat), quae propriam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur: id autem visum, cum ipsum per se cerneretur, *comprehensibile* (καταληπτόν).

[703]) Euseb. pr. ev. XV, 20 (Ar. Didym. Diels 471): *Ζήνων τὴν ψυχὴν λέγει αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν* (corr. Wellmann) . . . *αἰσθητικὴν δὲ αὐτὴν εἶναι διὰ τοῦτο λέγει, ὅτι τυποῦσθαί τε δύναται τὸ μέρος τὸ ἡγούμενον αὐτῆς ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων διὰ τῶν αἰσθητηρίων καὶ παραδέχεσθαι τὰς τυπώσεις· ταῦτα γὰρ ἴδια ψυχῆς ἐστι.*

[703a]) Stob. II, 94 H. wird in einem unter Zenos Namen gehenden Abschnitt die φρονίμη *αἴσθησις* in Gegensatz gebracht zur *ἄφρονα αἴσθησιν.*

sich aber jemand der sinnlichen Wahrnehmung derart zweifelnd gegenüber, dann ist er kein ausgesprochener Sensualit, so sehr auch einzelne Anzeichen dafür sprechen. So zeigt er z. B. ein relativ großes Vertrauen zu den Sinnen, wenn er die von denselben an der Materie erkannten Farben für eine ursprüngliche Beschaffenheit der Materie erklärt.[704])

Hingegen sind auch so manche Anzeichen vorhanden, die mit ziemlicher Sicherheit darauf schließen lassen, daß Zeno kein voller Sensualist gewesen war, vielmehr trotz seiner stets hervorgekehrten empirischen Tendenz doch mit einigen Konzessionen in das rationalistische Fahrwasser eingelenkt hat. Entscheidend hierfür ist die Thatsache, daß er die menschliche Seele in ihren Dispositionen direkt von Gott vorgebildet sein läßt.[705]) Wahrscheinlich war bei ihm bereits die Erwägung maßgebend und entscheidend, daß sich auf rein sensualistischem Wege weder das Dasein Gottes, noch die Notwendigkeit und unbedingte Gültigkeit der Sittengesetze ableiten lasse. Wir schließen dies dies daraus, daß er der menschlichen Vernunft ein dunkles Ahnen der Gottheit einwohnen läßt.[706]) Hat doch Gott den Menschen erschaffen[707]) und ihm einen Teil des λόγος, durch welchen er die Welt regiert[708]), eingeflößt und übermittelt. Der

---

[704]) Stob. I, 364 H.; Plut. pl. phil. I, 15; Ps. Galen h. ph. XIX, 258 K.: Ζήνων ὁ Στωικὸς τὰ χρώματα πρώτους εἶναι σχηματισμοὺς τῆς ὕλης.

[705]) Stob. Ekl. I, 874 H: Ζήνων (καὶ Χρ.) ... τὴν ψυχὴν ὡς οὐσίαν προϋποκειμένην ταῖς δυνάμεσι προτιθέασιν; ähnlich Origen. contra Cels. IV, 54, p. 86 Lom.

[706]) Cic. de nat. deor. II, 17.

[707]) Censorin, de die nat. cap. 4: ex solo adminiculo *divini ignis*, id est, dei providentia, genitos.

[708]) Lact. IV, de vera sap. cap. 9: Zenon rerum naturae dispositionem atque opificem universitatis λόγον praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et animum Iovis nuncupat; ähnlich Tertull. Apolog. cap. 21; Procul in Hesiod. op. v. 105; Theodor. Gr. aff. cur. cap. VI, 14, p. 851 Schulze: Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεὺς δύναμιν κέκληκε τὴν εἱμαρμένην κινητικὴν τῆς ὕλης, τὴν δὲ αὐτὴν καὶ πρόνοιαν καὶ φύσιν ὠνόμασαν; Stob. I, 178 (Aet. Diels 322): μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ

Mensch besitzt demnach in seinem, ihm von der Gottheit eingepflanzten λόγος ein geistiges Band mit der Weltnatur und daher ein natürliches Ahnen der Gottheit, des Verhängnisses und des sittlich Guten. Aber freilich nur potentiell. Wie im Sperma der Mensch potentiell vorgebildet ist[709]), so besitzt der Mensch in dem ihm innewohnenden λόγος die Möglichkeit, d. h. den Keim zu gewissen Erkenntnissen. Dieses rationalistischen Hilfsmittels bedurfte er, um das Kriterium der Wahrheit, auf welches seine ganze Erkenntnistheorie abzielte, zu rechtfertigen und zu stützen. Dadurch, daß wir von Gott eine Disposition zur Erkenntnis der Wahrheit erhalten haben, ist es ganz folgerichtig, daß die kataleptischen Vorstellungen, die unser potentielles Erkennen in ein aktuelles umsetzen, ein zuverlässiges Merkmal der Wahrheit abgeben. Daher müsse man dieser kataleptischen Vorstellung unbedingt Glauben schenken[710]); sie allein führt uns hin zur gesicherten, geebneten Bahn der Wissenschaft, deren Resultate so zweifellos feststehen, daß an ihnen gar nicht gerüttelt werden kann.[711]) Er warnt darum nachdrücklich vor dem bloßen

---

φύσιν; August. de civ. dei V, 8 und 9. Diese Definition der φύσις und des Logos giebt Krische, Forschungen S. 371 ff. und 458 f. mit Recht Veranlassung zu der Annahme, daß die später von Chrysipp so scharf formulierte Behauptung, das Recht sei nicht θέσει, sondern φύσει entstanden, in ihren Grundzügen sich schon bei Zeno vorfindet.

[709]) Vgl. Bd. I, 131, Note 249 und Stob. Ekl. I, 406 H. (Ar. Didym. Diels 458): Die εἱμαρμένη ist οἷόν περ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.

[710]) Cic. Acad. I, 11, 42: Sed inter scientiam et inscientiam *comprehensionem* illam, quam dixi, collocabat; eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli *credendum* esse dicebat.

[711]) Ibid. I, 11, 41: si ita erat comprehensum, ut *convelli ratione non posset*, scientiam, sin aliter, inscientiam nominabat. Natürlich kommt dieses unantastbare Wissen nur dem Weisen zu, Cic. Acad. II, 47, 145: At *scire* negatis quemquam rem ullam, nisi sapientem. Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat; vgl. noch Acad. II, 21, 66 und II, 24, 77. Es ist übrigens ganz interessant, daß die landläufige stoische Definition des Wissens: ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου hier als zenonisch nachgewiesen ist; denn convelli ratione non potest, wie Zeno nach Cicero die Wissenschaft definiert hat, entspricht ganz dem ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου. Diese letztere Definition findet sich recht

Meinen (δόξα), das keiner kataleptischen Vorstellung entspringt und demgemäß auf Wahrheit keinen Anspruch erheben kann.[712]) Auch die Kunst in höherem Sinne, sofern sie methodisch und nach wissenschaftlichen Prinzipien geübt wird, kann nur aus kataleptischen Vorstellungen hervorgehen.[713]) Denn erst die kataleptische Vorstellung erringt unseren Beifall (συγκατάθεσις.) Diese συγκατάθεσις ist aber Urteil und Wille zugleich, wie wir dies im betreffenden Kapitel nachgewiesen haben. Nur muß hier nachgetragen werden, daß diese Identifizierung von Urteil und Wille von Zeno herrührt.[714]) Nebenbei bemerkt

häufig; so D. L. VII, 47; Stob. Ekl. II, 128 f.; Sext. Pyrrh. II, 8, adv. Math. II, 6 und 10, III, 188, 241, 251, 261, VII, 42, 151, XI, 184; Plut. comm. not. cap. 47. Auch die zenonische Einschränkung, daß nur der Weise Anteil an der Wissenschaft habe, findet sich häufiger, vgl. Stob. II, 232; Sext. M. VII, 151; August. Soliloqu. lib. I, cap. 9, p. 360.

[712]) Cic. Acad. II, 24, 77: nec *opinari* sapientis esset und I, 11, 42: ex qua (sc. inscientia) existeret etiam *opinio*, quae esset *imbecilla*, et cum falso incognitoque communis; Augustin contra Acad. II, 11 und 14: Et cum ab eodem Zenone accepissent, *nihil esse turpius quam opinari*, confecerunt callidissime, ut nihil percipi posset et esset opinatio turpissima, nihil umquam sapiens approbaret; Lact. Inst. III de falsa sap. cap. 4: Recte igitur *Zeno* ac Stoici *opinationem repudiarunt*.

[713]) Dionys. Thrac. bei Bekker Anecd. II, p. 663: τῆς μὲν γένος ἐστὶν ἡ καθόλου τέχνη· τῆς δὲ τέχνης ἡ ἕξις, ὡς δηλοῖ καὶ ὁ Ζήνων, λέγων· τέχνη ἐστὶν ἕξις ὁδοποιητικὴ τουτέστι δι᾽ ὁδοῦ καὶ μεθόδου ποιοῦσά τι; weitere zenonische Definitionen der Kunst vgl. bei Wachsmuth, fragm. dial. 3 und 4. Die Stoiker hielten die Tugend für körperlich, Tertull. de an. cap. 6; sie soll die Idee der thätigen Natur verkörpern, Stob. II, 124; Sext. Pyrrh. III, 241 und adv. M. VII, 152.

[714]) Cic. Acad. I, 11, 41: Sed ad haec, quae visa sunt, et quasi accepta sensibus, *assensionem* adiungit animorum, quam esse vult in nobis *positam* et *voluntariam*. Hier spielt die assensio deutlich in die voluntas hinüber. Ähnlich ibid.: cum acceptum et approbatum esset, *comprehensionem* appellabat, similem his rebus, quae manu prenderentur, und Acad. II, 47, 145: quum paullum digitos constrinxerat, *assensus* huiusmodi.

scheint die Übertragung des Tonusbegriffs, dessen Anwendung auf physikalische Prinzipien auf Kleanthes zurückgeht, von Zeno schon für die Erkenntnistheorie vorgenommen zu sein. Wenn Zeno die bloße Wahrnehmung der flachen Hand, den Beifall der zur Faust gekrümmten Finger, die geballte Faust der kataleptischen Vorstellung verglich, so kann diesem bei Zeno so beliebten Bilde nur der Gedanke des Tonus zu Grunde liegen.[715]) Der höhere Grad der Überzeugungsfestigkeit, der an der geballten Faust versinnbildlicht wird, kann nur durch den erhöhten Tonusgrad bewirkt werden. Und so können aus der kataleptischen Vorstellung, dieser feinsten Strömung des geistigen Tonusgrades, die uns von Natur als ein Kriterium des Wissens eingepflanzt wurde, allgemeine Prinzipien über den Weltorganismus abgeleitet werden.[716])

Es hat sich uns bis jetzt zur Evidenz ergeben, daß Zeno ein Kriterium der Wahrheit zweifelsohne anerkannt und dasselbe in der kataleptischen Vorstellung gefunden hat. Dem Empirismus ist vollauf genüge gethan, da die κατάληψις nur unter Mithilfe der sinnlichen Erfahrung zu stande kommen kann, so daß das Kriterium im letzten Grunde einen rein empirischen Ursprung hat. Jetzt kommt aber die scheinbar rationalistische Kehrseite der Medaille. Wir haben bereits früher dargethan, daß Zeno neben der φαντασία καταληπτική auch den ὀρθὸς λόγος

---

[715]) Cic. Acad. II, 47, 145: nam quum extensis digitis manum ostenderat, visum, inquiebat, huiusmodi est. Deinde, quum paullum digitos constrinxerat, assensus hiusmodi. Tum quum *plane* compresserat, pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat. Ganz richtig hat Ravaisson a. a. O. S. 36 geschlossen, daß diese Stufenfolge αἴσθησις, συγκατάθεσις, φαντασία καταληπτική und ἐπιστήμη, die Zeno durch sein beliebtes Bild von der sich ballenden Faust ausgedrückt hat, gewißlich den Tonusbegriff in seiner erkenntnistheoretischen Wendung darstellen soll.

[716]) Cic. Acad. I, 11, 42 von der κατάληψις: natura quasi *normam scientiae* et *principium* sui dedisset, unde postea notiones rerum in animis imprimerentur, e quibus non principia solum, sed latiores quaedam ad rationem inveniendam viae aperirentur.

als Kriterium zugelassen hat.[717]) Den ὀρθὸς λόγος haben wir als eine natürliche Disposition des Menschen zur Erkenntnis der Gottheit, sowie des sittlich Guten definiert und diese Definition durch Quellennachweise gerechtfertigt. Sollte nun Zeno neben einander zwei selbständige, ihrer Natur nach einander ausschließende Merkzeichen der Wahrheit aufgestellt haben? Zeno, dessen Klarheit und Schärfe in den Distinktionen selbst von seinem skeptischen Gegner Arkesilaos anerkannt wurde, sollte wirklich so beispiellos kopflos und konfus gewesen sein, einerseits die sinnliche Erfahrung (κατάληψις), andererseits wieder die natürliche Veranlagung (ὀρθὸς λόγος) als völlig koordinierte Kriterien der Wahrheit anzuerkennen? Wie wäre es nun, wenn — die Richtigkeit der Annahme, der ὀρθὸς λόγος sei ein fertiger, angeborener Begriff, vorausgesetzt — die Erfahrung den angeblich angebornen Begriff nicht bestätigt? Die Wahrheit kann doch nur eine sein: welchem dieser beiden Kriterien soll man nun in diesem Streitfall den Vorzug geben? Es ist daher unmöglich, daß die κατάληψις dem ὀρθὸς λόγος jemals widersprechen kann, da sonst das eine Kriterium das andere aufheben und paralysieren müßte. Es ist somit nur die Annahme zulässig und möglich, daß die κατάληψις stets die Ergebnisse des ὀρθὸς λόγος bestätigt, oder mit anderen Worten: Die vermöge

---

[717]) Vgl. oben Note 549a. Hier seien nur noch wenige Worte angefügt über Weygoldts ebenso kühne, wie ungerechtfertigte Zurückweisung Tennemanns, der den ὀρθὸς λόγος den κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις gleichgestellt hatte, während er S. 23 f. dafür eintritt, der ὀρθὸς λόγος repräsentiere „die Probehaltigkeit vor der dialektischen Untersuchung" d. h. er bedeute „den auf dialektischem Wege als richtig erwiesenen Begriff". Da hätte Weygoldt, der in seiner sonst tüchtigen Dissertation vorwiegend aus Diogenes schöpft, sich seinen Autor doch etwas genauer ansehen sollen; denn D. L. VII, 126 heißt es ausdrücklich: φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει . . . τὸν ὀρθὸν λόγον; ähnlich Cic. de fin. III, 20, 67 und de nat. deor. II, 14, 38. Die dialektische Untersuchung ist doch gewiß nicht Resultat der φύσις, sondern θέσει entstanden. Im übrigen verweisen wir auf die oben angeführte Note und Note 601, wo für die Gleichwertigkeit des ὀρθὸς λόγος mit der πρόληψις mehrere Belege beigebracht worden sind.

unseres gottentstammten λόγος uns potentiell angestammten Begriffe bedürfen der Ergänzung und Bestätigung, d. i. eines Korrektivs seitens der sinnlichen Erfahrung, um aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu treten. Ohne die auf sinnlicher Beobachtung beruhende κατάληψις würde der ὀρθὸς λόγος niemals Kriterium der Wahrheit sein können, weil er dieselbe nur in potentia, nicht in actu enthält. Fragt man aber, zu welchem Behuf die κατάληψις noch des Anhängsels des ὀρθὸς λόγος bedarf? so kann man nur annehmen, daß hier gerade die rationalistische Konzession Zenos vorliegt, durch welche er aber nur die unumstößliche Sicherheit des Kriteriums erhärten wollte. Gegenüber den skeptischen Einwürfen eines Arkesilaos[718]), daß die Sinne allein doch sehr oft täuschen, was aus den bekannten Sinnestäuschungen zur Genüge bewiesen sei, wollte er offenbar die Zuverlässigkeit der Sinne durch eine angeborene, von Gott eingeimpfte Anlage zur Erkenntnis der Wahrheit — denn das und nur das ist unter dem erkenntnistheoretischen ὀρθὸς λόγος zu verstehen — stützen und sichern. Er hat darum zur Stütze der κατάληψις den ὀρθὸς λόγος, der ja in seiner Ethik eine so hervorragende Rolle gespielt hat, in die Erkenntnistheorie eingeführt, aber nicht als selbständiges, sondern nur als ein mittelbares Hilfskriterium.[719])

Weitere Konzessionen an den Rationalismus hat Zeno nicht gemacht. Und wollte man ihm doch ein tiefgreifendes Umbiegen nach der Seite des Rationalismus insinuieren, so wollen wir dem nur seinen kräftig betonten und scharf ausgeprägten Nominalismus entgegenhalten. Sobald jemand behauptet, die Gattungsbegriffe entsprächen durchaus nicht der Wirklichkeit; sie seien viel-

[718]) Die erkenntnistheoretische Polemik zwischen Zeno und Arkesilaus spitzte sich scharf zu, vgl. Cic. Acad. I, 12, was natürlich nicht ausschließt, daß beide Männer zuweilen in gewissen Punkten übereinstimmten, wie z. B. Cic. Acad. II, 21, 66 berichtet wird: Arcesilas vim esse maximam, *Zenoni assentiens*, cavere ne capiatur; ne fallatur, videre. So hat Arkesilaus z. B. schon die φαντασία καταληπτική Zenos bekämpft, vgl. Sext. M. VII, 153, was übrigens unwiderleglich beweist, daß diese Lehre von Zeno herrühren muß.

[719]) Vgl. oben Note 564 ff.

mehr lediglich willkürliche, subjektive Zusammenfassungen des Individuums, wie dies von Zeno bezeugt ist[720]), so kann ein Zweifel über sein Festhalten am Empirismus berechtigtermaßen kaum noch aufkommen. Man kann füglich Zenos Sensualismus anzweifeln, aber die Thatsache, daß er ein entschiedener Anhänger des Empirismus gewesen ist, kann schlechterdings nicht mehr bestritten werden.

Sehen wir uns die zenonische Erkenntnistheorie als kompaktes, geschlossenes Ganzes an, so drängt sich uns die Überzeugung auf, daß die Erkenntnistheorie der Stoa von Zeno selbst in festen, markigen Strichen entworfen ist. Die meisten und wichtigsten Lehrbestimmungen derselben weisen auf den Stifter der Schule als ihren Schöpfer zurück. Selbst der Keim zu jener zwiespältigen Durchkreuzung von Empirismus und Rationalismus rührt von Zeno her. Nur unwesentliche, höchst geringfügige Änderungen wurden im Laufe der Zeit an dieser planvoll angelegten und energisch durchgeführten Erkenntnistheorie Zenos seitens der späteren Stoiker vorgenommen — der beste Beweis, daß dieselbe kein aphoristischer Entwurf, kein bloßer Torso, sondern ein festgefugtes und fein durchgeführtes System war.

Kapitel X.

Kleanthes.

Der treue, tiefangelegte Schüler Zenos, der Assier Kleanthes, hat der Logik im allgemeinen und der Erkenntnistheorie insbesondere nur flüchtige, kaum merkliche Spuren seiner originellen philosophischen Persönlichkeit aufgeprägt. Und stand bereits bei den übrigen Stoikern die Ethik stets im Vordergrund des philosophischen Interesses, so war dies bei Kleanthes noch in erhöhtem Maße der Fall. Bei ihm verknüpfte sich die Ethik noch vorwiegend mit der Theologie, die er neben seinem „Hymnus in

---

[720]) Note 654 u. f.

Iovem" noch in anderen Schriften stark ausgebildet haben muß, da uns eine stattliche Fülle von Fragmenten seiner Theologie erhalten geblieben ist.[721]) Bei diesem entschiedenen Prävalieren der mit der Theologie verquickten Ethik werden wir es begreiflich finden, daß Kleanthes der Logik, der formalen zumal, ein sehr geringes Interesse entgegengebracht hat. Auch war seine auf tiefe philosophische Intuition gestellte Natur, sowie der schlichte Gradsinn seines Charakters den haarspaltenden Finessen einer spitzfindigen Dialektik von vorneherein abgeneigt. Und wenn er doch, vielleicht aus Schuldisziplin, die Logik nicht ganz vernachlässigt, sondern derselben einige Werke gewidmet hat[722]), so liefert die Spärlichkeit und Dürftigkeit der uns erhaltenen Bruchstücke aus der Dialektik des Kleanthes den besten Beweis, wie wenig selbständig er diese Materie behandelt hat. Während er in der Physik, Ethik und Theologie Erkleckliches geleistet haben muß, da sich verhältnismäßig recht zahlreiche, von der Schulschablone zuweilen merklich abweichende Lehrbestimmungen des rauhschaligen Assiers erhalten haben, konnte Wachsmuth von seiner Dialektik nur drei Fragmente zusammenstellen, die freilich erheblich hätten er-

---

[721]) Vgl. Wachsmuth, commentatio de Cleanthe Assio, fragm. theol. 1—12.

[722]) Zu den logischen, bezw. erkenntnistheoretischen Schriften zählen wir D. L. VII, 174: περὶ χρόνου, περὶ αἰσθήσεως, περὶ τέχνης, περὶ δόξης, περὶ τοῦ λόγου τρία, περὶ ἐπιστήμης, περὶ ἰδίων, περὶ τῶν ἀπόρων, περὶ διαλεκτικῆς, περὶ κατηγορημάτων, περὶ μεταλήψεως (Athen. Deipnos. XI, p. 467D und 471B), περὶ τοῦ κυριεύοντος (Arr. Epikt. II, 19, 9). Die gesperrt gedruckten Bücher behandelten wahrscheinlich erkenntnistheoretische Fragen. Hirzel a. a. O. II, 87 führt nur sechs logische Schriften des Kleanthes an, weil er die offenbar erkenntnistheoretischen Werke, wie περὶ αἰσθήσεως, περὶ δόξης, περὶ ἐπιστήμης und περὶ μεταλήψεως hinzuzurechnen vergessen hat. Aus der Mannigfaltigkeit der erhaltenen Büchertitel läßt sich übrigens schließen, daß Kleanthes unverhältnismäßig mehr für die Erkenntnistheorie geleistet hat, als die uns erhaltenen Fragmente ahnen lassen. So z. B. besitzen wir kein einziges Bruchstück von ihm über die αἴσθησις, die δόξα und ἐπιστήμη, wiewohl er diesen Fragen ganze Bücher gewidmet haben soll.

weitert werden können, wenn auch die erkenntnistheoretischen Lehren hier eingereiht worden wären.[723]) Gleichwohl scheint die später übliche Einteilung der stoischen Logik in Dialektik und Rhetorik auf Kleanthes zurückzugehen, von dem dieselbe ausdrücklich bezeugt ist.[724]) Die Rhetorik, die Zeno so gut wie ganz vernachlässigt hatte[725]), scheint Kleanthes in ihren Grundzügen festgestellt und damit Chrysipp vorgearbeitet zu haben.[726]) Eine eingehende Behandlung dürfte er derselben allerdings nicht gewidmet haben.

---

[723]) Wachsmuth l. c. führt unter der dialektischen Rubrik nur drei Fragmente auf. Freilich mußten fr. phys. 23 und 24, die einen rein erkenntnistheoretischen Inhalt haben, zu den dialektischen Fragmenten gezählt werden. Es ist dies dieselbe Unterlassung, deren sich Hirzel schuldig gemacht hat. Es ist nämlich wohl zu unterscheiden zwischen den rein psychologischen und erkenntnistheoretischen Lehren der Stoa; die ersteren wurden offenbar in der Physik, die letzteren hingegen in der Logik behandelt. Wir haben im ersten Kapitel aufgezeigt, daß die Erkenntnistheorie in der Philosophie der Stoa eine propädeutische Stellung einnahm und speziell die Einleitung zur Logik gebildet hat. Es ist sonach unzutreffend, erkenntnistheoretische Lehren oder Schriften der Stoa in ihre Physik einzuordnen.

[724]) D. L. VII, 41: ὁ δὲ Κλεάνθης ἓξ μέρη φησί· διαλεκτικόν, ῥητορικὸν κτλ. Daß diese Einteilung keine Eigentümlichkeit, sondern nur eine schulgerechte Formulierung des Kleanthes war, haben wir Bd. I. 66, Note 95 nachgewiesen.

[725]) Das Wesen der Rhetorik hat Zeno durch das bei ihm so beliebte Beispiel von der Faust charakterisiert, indem er die Rhetorik der flachen Hand, die Dialektik der geballten Faust verglich, Cic. de orat. cap. 32, 113, de fin. II, 6; Sext. M. II, 7; Quinct. inst. or. II, 20, 7. Schon dieser Vergleich zeigt, daß Zeno der Rhetorik keinen großen Wert beigelegt hat. Daß er sie aber geradezu vernachlässigt hat, bezeugt Cic. de fin. IV, 3, 7 ausdrücklich.

[726]) Eine ars rhetorica des Kleanthes citiert Cic. de fin. IV, 3, 7: scripsit artem rhetoricam Cleanthes, Chrysippus etiam, sed sic ut si quis abmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat. Chrysipp hat sich in seiner Definition der Rhetorik Kleanthes angeschlossen, Quinctil. inst. or. II, 15: Idem valet Chrysippi finis *ductus a Cleanthe*, scientia recte dicendi (fehlt bei Wachsmuth).

Von seiner formalen Logik haben wir außer den Büchertiteln, die seine Beschäftigung mit dieser Materie deutlich bekunden, kein einziges Überbleibsel. Etwas besser, wenn auch immerhin noch kümmerlich genug, sind wir über seine Erkenntnistheorie unterrichtet. Wir wissen bereits aus seiner Metaphysik her, daß er der sinnlichen Anschaulichkeit in philosophischen Dingen einen großen Wert beigemessen hat. Wenn er die Sonne für das ἡγεμονικὸν erklärt hat, so war ihm dabei die Erwägung ausschlaggebend, daß die Sonne sinnlich wahrnehmbar ist, denn er betont bei Cicero ausdrücklich den eminenten Wert der sinnlichen Anschaulichkeit.[727]) Darin werden wir durch die Nachricht bestärkt, daß er die Vorstellung roh sensualistisch als einen Abdruck des wahrgenommenen Gegenstandes in der Seele nach Höhe und Tiefe definiert und diesen Abdruck dem eines Siegelringes in Wachs verglichen hat.[728]) Hier finden wir die Spur der

[727]) Cic. de nat. deor. III, 14; vgl. dazu Bd. I, 69, Note 100 und S. 70.

[728]) Vgl. Wachsm. fr. phys. 23 und oben Note 698. Wir hatten bereits öfter Gelegenheit, diesen Schulstreit eingehender zu besprechen und glauben jetzt füglich darauf verzichten und auf die frühere Behandlung zurückverweisen zu können. Hier wollen wir noch eine andere erkenntnistheoretische Differenz zwischen Kleanthes und Chrysipp anfügen, die unseres Erachtens mit der im Text behandelten eng zusammenhängt. Sen. ep. 113, 2 berichtet: inter Cleanthem et discipulum eius Chrysippum non convenit, quid sit ambulatio. Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum, Chrysippus ipsum principale. Die psychologische Seite dieses Streitpunktes haben wir bereits im ersten Bande erörtert. Es scheint hier jedoch auch eine erkenntnistheoretische Frage im Hintergrund zu stehen. Die strittige Frage dürfte sich darum gedreht haben, ob der Willensakt — denn das Spazierengehen ist doch ein Produkt des Willensaktes — durch eine bloße Veränderung (ἀλλοίωσις), d. h. eine bestimmte Strömung des Seelenpneumas zu stande kommt, oder ob er eine direkte Berührung mit dem Vollstreckungsorgan des Willens erfordert. Der sensualistische Assier, der ja auch den Wahrnehmungsakt als Berührung (τύπωσις) in roh materialistischem Sinne aufgefaßt hat, wird wohl auch den Willen in einen unmittelbaren Kontakt mit einem jeweiligen Vollstreckungsorgan — in diesem Falle also den Füßen —

stoischen tabula rasa, die in den Empirismus der neueren Philosophie, namentlich Lockes, übergegangen ist.[729]) Man hat zwar bisher nicht daran gedacht, aber wir halten es für eine annähernd gesicherte Annahme, daß die Theorie der tabula rasa nur von Kleanthes ausgegangen sein kann. Denn Chrysipp, der die Wahrnehmung als eine Strömungsänderung des ἡγεμονικὸν definiert hatte, konnte das Bild der tabula rasa unmöglich gebraucht haben. Dieser ursprünglich von Plato stammende Vergleich mit der Wachstafel[730]) wurde vielmehr von Kleanthes aufgenommen und zum stehenden Terminus erhoben. Auch wurde später die tabula rasa vielfach als Wachstafel im Sinne des Kleanthes gedeutet und verstanden.[731]) Jedenfalls ist der dem Beispiel der tabula rasa zugrunde liegende erkenntnistheoretische Sensualismus erst von Kleanthes zu entschiedener Ausprägung und schärferer Formulierung gelangt. Das war so recht

---

haben treten lassen, während der rationalisierende Chrysipp auch den Willen, wie jeden anderen Erkenntnisprozeß, durch eine bloße Strömungsänderung (πνεῦμά πως ἔχον) des ἡγεμονικὸν entstehen ließ.

[729]) Vgl. oben Note 230.

[730]) Vgl. Freudenthal, Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles S. 21 ff.

[731]) K. Fischer, Franz Baco von Verulam S. 411 macht auf die interessante Thatsache aufmerksam, daß schon Baco von einem intellectus *abrasus* oder einer expurgata, *abrasa*, aequata mentis arena gesprochen hat. Und so dürfte sich das Bild der tabula rasa noch bei manchem neueren oder den scholastischen Philosophen nachweisen lassen. Es kann dies nicht Wunder nehmen, wenn man bedenkt, daß sich Aristoteles dieses Bildes recht häufig bedient hat, vgl. Freudenthal a. a. O. S. 21. Freilich ist die Fassung, in welcher die tabula rasa bei den neueren Philosophen, namentlich bei Locke auftritt, mehr die des Kleanthes, als die aristotelische. Denn Aristoteles hatte sie als ἀλλοίωσις verstanden, wie später Chrysipp — vgl. Freudenthal S. 22². Die tabula rasa, wie sie bei Locke erscheint, hat hingegen jenen sensualistischen Charakter, den ihr Kleanthes aufgeprägt hat. Sie kann eben nur in einem materialistischen System Giltigkeit und Bedeutung haben. Kleanthes aber hat erst, wie wir in nächster Note nachweisen werden, dem Stoizismus die materialistische Signatur gegeben.

in dem Geist jenes auf sinnliche Unmittelbarkeit dringenden Assiers, der ja dem Stoizismus zuerst seine materialistische Richtung vorgezeichnet hat[732]), indem er die Vorstellung für einen naturgetreuen, adäquaten Abdruck des Sinnesobjekts in der Seele gehalten hat. Gerade sein energisch hervorgekehrter Materialismus gestattete ihm einen so weitgehenden, entschiedenen Sensualismus. Ist die Seele so gut Körper, wie alle übrigen Außendinge, dann ist nicht abzusehen, warum nicht bei der Berührung der Sinnenpneumata mit einem Außending eine ebenso deutliche Spur zurückbleiben soll, wie wenn man sonstige zwei Körper — Siegel und Wachs — mit einander in enge Berührung bringt. Und bei den sonstigen empirischen Voraussetzungen, die ihm schon in der Philosophie seines Lehrers Zeno gegeben waren, lag der Übergang zum erkenntnistheoretischen Begriff der tabula rasa nahe genug. *Wir werden daher kaum fehlgreifen, wenn wir die ohne bestimmte Namensnennung auftretenden Notizen, die Stoiker hätten die Seele einem leeren Papierblatt oder einer Wachstafel verglichen*[733]), *samt und sonders auf Kleanthes beziehen*, da uns kein anderer Stoiker bekannt ist, dem eine so extreme Formulierung des Sensualismus zuzutrauen wäre. Die Ansicht Hirzels, Kleanthes sei in seinem exzessiven Sensualismus auf Heraklit zurückgegangen[734]), stützt

---

[732]) Im metaphysischen Teil der Psychologie haben wir bereits — S. 65—72 und S. 162—172 — die Behauptung aufgestellt und erwiesen, Kleanthes habe erst recht eigentlich dem Stoizismus eine materialistische und pantheistische Wendung gegeben. Hier wollen wir noch ergänzend hinzufügen, daß er auch den *psychologischen Materialismus* am kräftigsten betont und fortentwickelt hat. *Die Beweise für die Körperlichkeit der Seele stammen vorzugsweise von Kleanthes*, vgl. Wachsm. fr. phys. 19 und 20, wenn auch schon Zeno für die Materialität der Seele eingetreten ist, vgl. Bd. I, 112, Note 195. Daß Kleanthes gerade hierin die Lehren seines Meisters weiter ausgebaut hat, bezeugt Ar. Didym. bei Euseb. pr. ev. XV, 20: περὶ δὲ ψυχῆς Κλεάνθης μὲν τὰ Ζήνωνος δόγματα παρατιθέμενος πρὸς σύγκρισιν.

[733]) Vgl. oben Note 230.

[734]) Hirzel a. a. O. S. 163 ff. will in seiner bekannten Vorliebe für den heraklitisierenden Kleanthes die ausgesprochen sensualistische

sich auf so vage Vermutungen und haltlose Hypothesen, daß eine ganz kurze Zurückweisung dieser mehr als gewagten Annahme in der Form einer Note völlig ausreichen dürfte.

Man sollte meinen, daß wenigstens dieser ausgesprochene, extreme Sensualist jede Konzession an den Rationalismus beharrlich verweigern würde. Gleicht die Seele einer tabula rasa und schöpfen wir somit unsere sämtliche Erkenntnis ausschließlich aus der Erfahrung, dann dürfte uns nichts angeboren sein, also auch keine Disposition oder natürliche Veranlagung. So hätte er folgerichtig schließen müssen. Allein das ethische Interesse hatte bei ihm ein so großes Übergewicht über alle anderen Teile der Philosophie, daß er ihm die erkenntnistheoretische Konsequenz zum Opfer gebracht hat. Besäßen wir kein natürliches Ahnen des Guten, hätten wir vielmehr die ethischen Begriffe auf dem bloßen Erfahrungswege erhalten, wer bürgt uns dann für ihre unbedingte Gültigkeit und unanfechtbare Richtigkeit. Erschließen wir auch die sittlichen Gesetze ausschließlich durch die sinnliche Erfahrung, warum sollten wir hierin nicht ebenso gut irren können, wie wir sonst von den Sinnestäuschungen unleugbar häufig genug betrogen werden? Es muß also für die Ethik ein höheres Prinzip,

---

Erkenntnistheorie des Assiers auf den dunklen Ephesier zurückführen, ja er ist nicht abgeneigt, den Ursprung des Bildes von der Wachstafel bei Heraklit zu finden. Es geschieht dies aber vermittelst einer so gezwungenen und geschraubten Ableitung, daß jede Widerlegung überflüssig erscheint. Zur Sache selbst bemerken wir, daß Hirzel die paradoxe Auffassung Schusters von der Erkenntnistheorie Heraklits teilt, ohne dieselbe zu stützen. Es war dies aber unerläßlich notwendig, da die diesbezügliche Darstellung Schusters heute allgemein für verfehlt und überwunden gilt. Will man nun gleichwohl die Hypothese Schusters für sich verwerten und daraufhin noch weitere Schlüsse und Kombinationen aufbauen, so mußte zunächst das Fundament gesichert sein. Hirzel durfte sich nicht stillschweigend über die glänzende Widerlegung, die Schusters Hypothese von Zeller neuerdings gefunden hat, hinwegsetzen. Diese Hypothese gilt für abgethan und überlebt; wer sie auffrischen will, muß neue Gründe und Belegstellen beibringen, zumal wenn man dieselbe zur Grundlage weiterer Vermutungen macht. Über unsere Auffassung der Erkenntnistheorie Heraklits und der Deutung Schusters vgl. Note 27.

das der angeborenen Hinneigung zum Guten gefunden werden, sollen die ethischen Gesetze unantastbare Zuverlässigkeit besitzen. Und in der That läßt sich Kleanthes zu der Konzession herbei, daß der Mensch eine Naturanlage zur Tugend besitze[785]), die er bloß auszubilden brauche, um sittlich gut zu sein. Dahin wird denn auch seine befremdlich klingende Äußerung zu verstehen sein, daß die Kinder nicht nur körperlich, sondern auch geistig vielfach den Eltern ähneln.[786]) Dies kann doch wohl nur in

[785]) Stob. II, 116 H. (Wachsm. fr. eth. 6): ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ· πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν καὶ οἱονεὶ τὸ (τὸν Zeller) τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην, ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους τελειωθέντας δὲ σπουδαίους. Allein die Tugend erhalten wir nicht bloß durch unsere Naturanlage, sondern auch durch Zergliederung empirischer Begriffe, vgl. D. L. VII, 127: Kleanthes lehrt, die Tugend sei unverlierbar διὰ βεβαίους καταλήψεις, d. h. weil sie empirisch feststeht. Man sieht hier, daß er eigentlich nur ein winziges Zugeständnis dem Rationalismus gemacht hat, wenn er uns ein natürliches Streben nach der Tugend eingeboren sein läßt, da diese Naturanlage doch erst der Berichtigung und Ergänzung durch die Erfahrung (κατάληψις) bedarf. In diesem Sinne ist auch zu deuten Clem. Alex. Strom. II, p. 417: Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἡδονῆς τὸν Σωκράτην φησὶ παρ' ἕκαστα διδάσκειν, ὡς ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι, ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι. Ähnliches wird von Sokrates berichtet Cic. de off. III, 3, 11 und de fin. III, 21, 70; hingegen für stoisch ausgegeben de leg. I, 12, 33.

[786]) Tertull. de an. cap. 5: vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis sed et *animae notis* similitudinem parentibus in filios respondere, *de speculo scilicet morum et ingeniorum et adfectuum*; ähnlich ibid. cap. 25: *similitudine animae* quoque parentibus de *ingeniis* respondemus secundum Cleanthis testimonium, *si non ex animae semine educimur?* Die Parallelstelle bei Nemesius, de nat. hom. cap. 2, p. 32 lautet: οὐ μόνον φησὶν ὅμοιοι τοῖς γονεῦσι γινόμεθα κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν τοῖς πάθεσι, τοῖς ἤθεσι, ταῖς διαθέσεσι. Die psychologische Seite dieser Stellen haben wir Bd. I, 111 und 165 behandelt (besonders gegen Hirzel, II, 146[1]). Wachsmuth l. c. p. 12[2] verweist treffend auf D. L. VII, 173: φάσκοντος αὐτοῦ (Κλεάνθους) κατὰ Ζήνωνα καταληπτὸν εἶναι τὸ ἦθος ἐξ εἴδους. Daß durch den Samen

ethischem Sinne gemeint sein, da ein solcher Traduzianismus sich mit dem krassen Sensualismus schlechterdings nicht verträgt. Nicht bestimmte Begriffe, fertige Erkenntnisse, sondern nur ethische Anlagen vererben sich von Geschlecht auf Geschlecht. Denn daß er dem Rationalismus nicht einmal solche Konzessionen zu machen gewillt war, wie sein Lehrer Zeno, geht am klarsten daraus hervor, daß er, dem ja die Theologie näher am Herzen lag, als irgend einem anderen Stoiker, sich doch gescheut hat, mit Zeno anzunehmen, wir hätten von Gott eine certa animi notio; er wollte den Gottesbegriff vielmehr auf empirischem Wege vermöge unserer Vernunftschlüsse ableiten.[787]) Hätte er dem Rationa-

---

eine Übertragung auch geistiger Eigenschaften bewerkstelligt wird, hat Kleanthes zweifellos gelehrt. Es fragt sich nur, auf welche Weise und in welchem Umfange diese geistige Vererbung vor sich geht. Es lag dem Stoiker, der den Samen für einen besonderen Teil der Seele, also für ein vernunftbegabtes Pneuma hielt (σπερματικὸς λόγος), nahe genug, eine Übertragung geistiger Eigenschaften vermittelst des Sperma anzunehmen. Nur freilich ist die Vernunft im Sperma nicht mehr so rein und klar, wie in der διάνοια, weil das Seelenpneuma durch seine Vermengung mit den Körperteilen den Weg nach unten (ὁδὸς κάτω) angetreten und sich somit vergröbert hat. So rein also ist im vergröberten Pneuma des Samens die Vernunft nicht mehr, um fertige Erkenntnisse, klare Urteile zu übermitteln und deshalb ist die Vernunft des Kindes bei der Geburt eine tabula rasa, d. h. eine Schreibtafel, auf der noch kein bestimmtes Zeichen, keine bewußte Erkenntnis eingegraben ist. Wohl aber hat das Sperma noch Vernunftsubstanz genug, um Keime, Ansätze, Anlagen zum Erkennen auf das Kind zu verpflanzen. Diese Übertragung ist aber vorwiegend ethischer Natur: πάθεσι, ἤθεσι und διαθέσεσι sagt Nemesius (über die διάθεσις bei Kleanthes vgl. Sext. M. IX, 88). Kleanthes hat demnach dem Rationalismus nur das kleine Zugeständnis gemacht, daß wir gewisse ethische Anlagen mitbringen; hingegen schützt ihn seine Theorie der tabula rasa vor dem Verdacht, als habe er auch das Vorhandensein fertiger Begriffe in der Seele zugestanden.

[787]) Cic. de nat. deor. II, 5, 13: Cleanthes quidem noster *quattuor de causis* dixit in *animis hominum informatas deorum* esse notiones. Über diese vier Gottesbeweise, die sich samt und sonders auf die Erfahrung stützen, vgl. Krische, Forschungen, S. 419 ff. Vgl. noch

lismus in solchem Grade gehuldigt, wie der ihm imputierte Traduzianismus vermuten läßt, dann würde er wohl kaum Anstand genommen haben, auch den Gottesbegriff, für den er wärmer, begeisterter und überzeugender eintrat, als irgend ein Stoiker, auf eine Naturanlage zurückzuführen. Da indes Kleanthes dies unterläßt, da er vielmehr nur vier empirische Beweise für das Dasein Gottes beibringt, aber ein Angeborensein dieses ihm so eminent wichtigen Begriffes[738]) nirgends behauptet, so ist sein Festhalten am Empirismus und Sensualismus genügend dargethan und erhärtet. Und wenn er ein Panegyriker der Vernunft wird, indem er dieselbe zu einem göttlichen Erbteil stempelt[739]), so versteht er darunter nicht die Vernunft schlechthin, sondern speziell die

---

de nat. deor. III, 7, 16: Cleanthes, ut dicebas, quattuor modis *formatas in animis hominum* putat *deorum* esse *notiones*. unus is modus est, ... qui est susceptus ex praesensione rerum futurarum, alter ex perturbationibus tempestatum et reliquis motibus, tertius ex commoditate rerum quas percipimus et copia, quartus ex astrorum ordine caelique constantia. Es ist nicht anzunehmen, daß Kleanthes neben diesen vier empirischen Erklärungen für das Entstehen des Gottesbegriffes auch noch ein Angeborensein desselben angenommen habe, teils weil Cicero dann auch wohl davon Erwähnung gethan hätte, teils und besonders weil Kleanthes bei einem zugegebenen Angeborensein des Gottesbegriffes so vieler Erklärungsweisen für das Entstehen desselben nicht bedurft hätte. Hat er aber nicht einmal den für ihn so eminent wichtigen Gottesbegriff aus einer natürlichen Anlage des Menschen erklärt, dann muß er sich gegenüber jeder Konzession an den Rationalismus sehr kühl und reserviert gehalten haben.

[738]) Vgl. die vielen Fragmente aus seinem Buch περὶ θεῶν bei Wachsmuth I, 15 f. und die fragm. theologica ibid. II, 14 ff.

[739]) Cic. de nat. deor. I, 14: nihil ratione censet esse divinius; Philod. de piet. p. 75 Gomp. Ja, er nannte den Menschen Seele, d. h. das Wesen und die charakteristische Eigenart des Menschen bestehe in seiner Seele, Epiphan. adv. haer. cap. 37: καὶ ἄνθρωπον ἐκάλει μόνην τὴν ψυχήν (fehlt bei Wachsmuth). Den ethischen Kernpunkt seines „Hymnus in Iovem“ bildet die allgemeine Ausbildung der Vernünftigkeit der menschlichen Natur, vgl. Krische, Forschungen S. 422. Unter der Vernunft versteht er aber nur die durch Erfahrung ausgebildeten Begriffe (καταλήψεις), vgl. Note 735.

durch Erfahrung ausgebildete und durch sorgfältiges Studium abgeklärte Vernunft. Der Ungebildete, der doch immerhin dieses göttliche Erbteil so gut besitzt, wie der Philosoph, unterscheidet sich gleichwohl in nichts, als durch seine äußere Gestalt vom Tier[740]), weil er das von Gott ihm verliehene Pfund nicht durch die Erfahrung und das daraus resultierende Wissen gemehrt hat. Ja, er ergeht sich in maßlos herabsetzenden Äußerungen und überaus geringschätzigen Wendungen über den Unverstand der großen Menge (πολλῶν δόξα), die er ἄκριτος und ἀναιδής nennt.[741]) Nebenbei bemerkt, liegt hier ein indirekter Beweis vor, daß Kleanthes die im ὀρθὸς λόγος Zenos und der πρόληψις Chrysipps implicite enthaltene Konzession an den Rationalismus mitzumachen nicht Willens war. Hätte auch er den sensus communis, die κοιναὶ ἔννοιαι oder προλήψεις gebilligt, wie konnte er dann so wegwerfend und verächtlich über das allgemeine Laienurteil aburteilen? Wäre die Meinung des großen Haufens, die von allen ausnahmslos gebilligt wird, auch von ihm als Gradmesser der Wahrheit anerkannt worden, wie konnte er die πολλῶν δόξα ganz und gar verwerfen? Da nun dies doch der Fall war, da wieder andererseits kein einziges Zeugnis dafür vorhanden ist, daß er die πρόληψις oder den erkenntnistheoretischen ὀρθὸς λόγος gebilligt hat, so ist die Vermutung nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu dringend nahe gelegt, daß Kleanthes die an den Rationalismus anklingende stoische Lehre vom sensus communis verworfen, oder doch nicht gebilligt hat. Dieser tiefe Denker besaß, wie wir bereits im ersten Bande gesehen haben, Energie und Selbständigkeit genug, daß ihm eine solche Abschwenkung von der Schulschablone sehr

---

740) Stob. floril. I, 135 ed. Gaisf.: τοὺς ἀπαιδεύτους μόνῃ τῇ μορφῇ τῶν θηρίων διαφέρειν; ebenso Append. e Cod. Flor. bei Gaisf. ibid. IV, 40; Procul in Alcibiad. I, 287 Cr.

741) Clem. Alex. Strom. V, p. 554 Sylb. (Wachsm. fr. eth. 30):

Μὴ πρὸς δόξαν ὅρα, ἐθέλων σοφὸς αἶψα γενέσθαι
Μηδὲ φοβοῦ πολλῶν ἄκριτον καὶ ἀναιδέα δόξαν (βάξιν W.)·
Οὐ γὰρ πλῆθος ἔχει συνετὴν κρίσιν οὔτε δικαίαν
Οὔτε καλήν, ὀλίγοις δὲ παρ' ἀνδράσι τοῦτό κεν εὕροις.

Vgl. noch Krische, Forschungen, S. 422.

wohl zuzumuten ist. Mehr noch werden wir in unserer Ansicht, daß Kleanthes den Empirismus am energischsten und konsequentesten durchgeführt hat, auch dadurch bestärkt, daß er der platonischen Ideenlehre am entschiedensten entgegengetreten ist[742]) und den Nominalismus kräftig hervorgehoben hat. Sein Nominalismus ist durch die Einführung der λεκτὰ in den Stoizismus hinlänglich bezeugt.[743]) Die allgemeinen Begriffe waren ihm danach bloße Gedankendinge, die aller Realität entbehren. Damit war der Nominalismus in seiner weitesten Ausdehnung ausgesprochen; dieser ist aber, wie wir schon früher ausgeführt haben, ein Zwillingsbruder des Empirismus. Ob die Äußerung, daß alles Geschehene nicht notwendig wahr sein müsse, die Kleanthes — der übrigens auch ein Buch über die Natur des Möglichen verfaßt hat[744]) — in den Mund gelegt wird[745]), eine kleine Abweichung vom Empirismus involviert, möchten wir wegen der Dunkelheit jener Nachricht unentschieden lassen. Ebenso erwähnen wir seine Äußerungen über Kunst und Poesie nur nebenbei[746]), weil wir hier einen eigenartigen erkenntnistheoretischen Gedanken nicht herauszuschälen vermögen. Jedenfalls hat sich uns bisher mit Evidenz

[742]) Syrian ad Arist. metaph. II, c. 2, p. 59 Bagol (fr. dial. 2 Wachsm.): οὐ μὴν οὐδ' ἐννοήματά εἰσι παρ' αὐτοῖς αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ὕστερον εἴρηκεν; vgl. oben Note 659.

[743]) Clem. Alex. Strom. VIII, p. 784 Sylb. (Wachsm. fr. dial. 1): λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσι Κλεάνθης καὶ Ἀρχέδημος. Bei Zeno haben wir noch keine Spur des λεκτὸν aufzeigen können.

[744]) Epikt Diss. II, 19, 8; vgl. Krische, Forschungen, S. 426; Prantl, Gesch. der Logik S. 410[10].

[745]) Epikt. Diss. II, 19, 2: οὐ πᾶν δὲ παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖόν ἐστι· καθάπερ οἱ περὶ Κλεάνθην φέρεσθαι δοκοῦσιν, οἷς ἐπιπολὺ συνηγόρησεν Ἀντίπατρος (von Wachsm. nicht erwähnt).

[746]) Olympiod. in Plat. Gorg. ed. A. Jahn (Jahni annal. XIV, p. 239; Wachsm. fr. dial. 3): Κλεάνθης τοίνυν λέγει, ὅτι τέχνη ἐστὶν ἕξις ὁδῷ πάντα ἀνύουσα; Quinctil. inst. or. II, 17, 41: Cleanthes voluit, ars est potestas viam, id est ordinem efficiens (von Wachsm. nicht aufgeführt). Die Poesie verglich Kleanthes mit einer Trompete: wie diese die Töne kompakter hervorbringt, so giebt auch die Poesie unsere Gedanken konziser wieder, als die Prosa, Sen. ep. 108, 10 (fehlt bei Wachsmuth).

ergeben, daß Kleanthes, so stiefmütterlich er die Logik auch sonst behandelt haben mag, doch in der Erkenntnistheorie eine deutlich markierte exceptionelle Stellung einnimmt, sofern er den Sensualismus bis in die äußersten Konsequenzen verfolgt und vertreten hat. Die kleine Abweichung vom Sensualismus jedoch, daß er eine seelische Disposition zur Erkenntnis der Sittenwelt angenommen hat, werden wir nicht allzu hoch veranschlagen dürfen, wenn wir bedenken, daß selbst Locke in ähnlicher Weise den Empirismus durchbrochen hatte, indem er zugegeben hat, daß der Mensch eine natürliche Disposition zum Abstrahieren besitzt.[747]) Der Empirismus des Kleanthes giebt an Folgerichtigkeit dem Lockes durchaus nichts nach.

Noch bleibt uns eine Untersuchung übrig, die wir uns geflissentlich bis zum Schluß aufgespart haben, weil sie die von uns wiederholt hervorgehobene originelle Denkweise des Assiers glänzend bestätigt. Zeno scheint das Problem der Willensfreiheit, soweit wir seine Fragmente übersehen, entweder nicht berührt, oder die Freiheit rundweg geleugnet zu haben. Die letztere Vermutung hat aus dem Grunde eine große Wahrscheinlichkeit für sich, weil Zeno in zahlreichen Wendungen auf die unwiderstehliche, unabwendbare Macht der Vorsehung hinweist, aber niemals den etwaigen Widerstand unseres Willens gegen dieselbe erwähnt. Erst Kleanthes, der gründliche und tiefsinnige Forscher, hat es auf spekulativem Wege herausgeklügelt, daß zwischen der Vorsehung und der Willensfreiheit eine scheinbar unüberbrückbare Kluft sich ausdehnt. Sollen alle unsere Handlungen vorausbestimmt sein, dann erübrigt für die Bethätigung unseres Willens kein Raum mehr. Nun suchte der tieferblickende Assier, der eine völlige Preisgebung und Verzichtleistung auf unsere Wahlfreiheit mit seinen ethischen Anforderungen an den Menschen nicht für vereinbar hielt, eine Vermittlungsbrücke zwischen diesen unversöhnlich scheinenden Gegensätzen zu schlagen — ein Versuch, der in der scholastischen und neueren Philosophie vielfach wiederholt wurde. Kleanthes nämlich ist, wie wir nachweisen, zweifellos der Urheber jener Theorie der Willensfreiheit, die in

[747]) Vgl. Hegel, Gesch. der Philosophie III, 385 f.

dem Satze gipfelt: Ducunt volentem fata, nolentem trahunt. Simplicius erzählt nämlich, er habe das Standbild des Kleanthes zu Assus gesehen. Dasselbe trug als Inschrift die Bitte: Der Mensch möge von Gott und der durch ihn eingerichteten ewigen Ordnung wohlwollend geleitet werden; denn sofern man nicht freiwillig folge, müsse man es später doch unfreiwillig thun, da das Schwächere dem Stärkeren, das Verursachte der Ursache folgen müsse.[748]) Falls die Nachricht zuverlässig ist, war der Gedanke der Versöhnung des Willens mit der Vorsehung im Sinne eines freiwilligen Anpassens und Anbequemens an den Naturlauf, offenbar ein allgemein bekannter und geläufiger Kernspruch des Kleanthes. Daß dies der Fall war, wissen wir auch von anderer Seite. Ein Gedicht, das Epiktet und Seneca aufbewahrt haben[749]), führt den von Simplicius angedeuteten Gedanken in noch schärferer Fassung durch. Hierin apostrophiert

---

[748]) Simplic. Comm. in Epikt. enchirid. cap. 78, p. 329 ed. Salmas.: τούτου (Κλεάνθους) καὶ ἀνδριάντα θαυμαστὸν ἐν αὐτῇ τῇ Ἀσσῷ ἐθεασάμην, δεῖγμα τῆς Ῥωμαίων συγκλήτου, πρὸς τιμὴν τοῦ ἀνδρὸς ἀνατιθέντα· εὔχεται γὰρ οὗτος ἐν τοῖς Ἰαμβείοις (nämlich in dem Note 749 anzuführenden Gedicht) τούτοις, ἄγεσθαι ὑπὸ θεοῦ καὶ τῆς ἀπ' αὐτοῦ διὰ πάντων ἐν τάξει φοιτώσης αἰτίας ποιητικῆς τε καὶ κινητικῆς, ἣν πεπρωμένην καὶ εἱμαρμένην ἐκάλει· ἐπαγγελλόμενος ἄοκνος καὶ ἑκὼν ἕπεσθαι· ἂν γὰρ ἀντιτείνω, φησί, οὐ μόνον ὅτι κακὸς ἔσομαι, ἀλλὰ καὶ οἰμώζων καὶ στένων ἀκολουθήσω, ἀνάγκη γὰρ ἀκολουθεῖν τὸ ἀσθενέστερον τῷ ἰσχυροτέρῳ, τὸ αἰτιατὸν τῷ αἰτίῳ. Die Thatsache, daß dieses von Simplicius erwähnte Gedicht als Aufschrift auf dem Standbild des Assiers geprangt hat, läßt vermuten, daß der in diesem Gedicht sich kundgebende Gedanke schon damals als spezifisches Eigentum des Kleanthes angesehen worden ist. Und in der That sprechen auch mehrere Anzeichen dafür, daß Kleanthes zuerst den Versuch gemacht hat, zwischen der Willensfreiheit und dem Fatum zu vermitteln. Dafür sprechen vor Allem zwei Titel von Werken, die uns D. L. VII, 174 erhalten sind: περὶ ἐλευθερίας und περὶ βουλῆς. Danach steht es unzweifelhaft fest, daß er sich mit dem Problem der Willensfreiheit beschäftigt hat. Auch seine Lösung dieses Problems kann nach dem sogleich Anzuführenden nicht mehr zweifelhaft sein.

[749]) Vgl. Simplicius l. c. und Epikt. enchirid. cap. 52, III, 62 Schweigh.:

Kleanthes die Gottheit, sie möge ihn durch ihren Ratschluß geleiten; er wolle freudig folgen, wohin sie ihn auch führen mag. Denn wollte er sich ihren Anordnungen widersetzen, so müßte er sich nachher doch unfreiwillig ihren Beschlüssen unterordnen. Den Wollenden führt das Schicksal, den Widerstrebenden zieht es gewaltsam nach sich. Auch sonst liegen Anzeichen vor, daß Kleanthes das Fatum nicht so starr und schroff aufgefaßt hat, wie beispielsweise Chrysipp, da er Anstand nahm, dasselbe mit der Vorsehung schlechthin zu identifizieren.[750]) Der Gedanke

---

Ἄγου δὲ μ', ὦ Ζεῦ καὶ σύγ, ἡ πεπρωμένη,
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Vgl. noch Epikt. diss. IV, 1, 131: αὕτη ἡ ὁδὸς ἐπ' ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας, τὸ δυνηθῆναι ποτ' εἰπεῖν ἐξ ὅλης ψυχῆς τό: Ἄγου κτλ.; vgl. noch ibid. IV, 4, 34 (Wachsm. fragm. theolog. 11). Seneca giebt ep. 107, 10 eine Übersetzung dieses Gedichts, das ihm so recht aus der Seele gesprochen war:

Duc, o parens celsique dominator poli,
Quocumque placuit; nulla parendi mora est.
Adsum impiger. fac nolle, comitabor gemens
Malusque patiar quod pati licuit bono.
Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Der letzte Vers dieser freien Übersetzung Senecas ist bekanntlich zur geflügelten Wendung geworden, durch welche man die stoische Lösung des uns hier interessierenden Problems kurz und schlagend anzudeuten pflegt. Man hat aber bislang allgemein übersehen, daß Kleanthes der eigentliche Urheber dieser Theorie ist, die sich durch das Mittelalter hindurchzieht und bis in die neuere Philosophie hinabreicht. Wahrscheinlich stammt auch das von Hippolyt. Philosophum. cap. 21 (Diels Doxographi p. 571) erwähnte Bild des Hundes, der, an den Wagen gespannt, freiwillig folgen kann, der aber willenlos mit fortgezogen wird, sobald er sich mitzugehen weigert, von Kleanthes. Wenigstens paßt dieser Vergleich sehr wohl in die sonstige Denk- und Sprechweise des Assiers hinein. Jedenfalls drückt dieser Vergleich den von Kleanthes vorgenommenen Lösungsversuch knapp und schlagend aus, wenn selbst ein Späterer diesen Vergleich, der übrigens in späterer Zeit zum Schulbeispiel geworden war, angestellt haben sollte.

[750]) Chalcid. in Plat. Tim. cap. 144 Wrobel: alii vero quae quidem

leuchtet hier klar hervor, daß dem Willen denn doch ein gewisser Spielraum der Bethätigung gewährt werden müsse. Und mag der menschliche Wille auch nicht stark genug sein, die Beschlüsse des Fatum völlig aufzuheben, so besitzt er doch die Fähigkeit, denselben seine Billigung und Zustimmung zu erteilen oder zu versagen. Das Verdienst des Menschen an seinen Handlungen beschränkt sich sonach auf die freudige Unterordnung und bewußte Befolgung alles dessen, was das Schicksal über ihn verfügt. Der Unterschied zwischen dem einsichtigen Weisen und verblendeten Thoren läuft im letzten Grunde darauf hinaus, daß der erstere die göttliche Bestimmung erkennt und freudig über sich ergehen läßt, während der Unweise Anstrengungen macht, sich dem Schicksal zu widersetzen, ohne daß ihm solches gelingt. Unsere Willensfreiheit schrumpft demnach zu einem bloßen „Beifall“ zusammen. Es ist dies derselbe Grundgedanke, dem die arabische Philosophenschule der Aschar'ja durch ihren كسب und die Occasionalisten durch ihr „Consentement libre“ Ausdruck gegeben haben. Es ist dies ein letzter verzweifelter Versuch des Determinismus, eine Schattenfreiheit zu retten. Hier wie dort führte die Motivierung der Selbstverantwortlichkeit zu dieser kasuistischen Ausflucht, die bei dem, dialektischen Spielereien und Spitzfindigkeiten sonst abholden Kleanthes allerdings auffällig und befremdend ist. Und doch ist dieser von Kleanthes erfundene Notbehelf ein Zeichen seines originellen philosophischen Denkens und seines tieferen Eindringens in dieses hochwichtige Problem. Zeno hat den Determinismus voll verkündet, ohne sich darüber klar zu werden, daß er damit die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen preisgegeben hat. Denn erfolgen unsere Handlungen ohne unser Hinzuthun durch die unverbrüchliche Bestimmung des Schicksals, wie sind dann Lohn und Strafe — sei es auf Erden, oder im Himmel — zu rechtfertigen? Ist Gott Urheber unserer Handlungen; wie können wir für dieselben zur Verantwortung gezogen werden? Dieses

---

ex providentiae auctoritate, fataliter quoque provenire, nec tamen quae fataliter ex providentia, ut Cleanthes; auf eine ähnliche Divergenz macht Cic. de fato, cap. 7, 14 aufmerksam.

Problem hat erst Kleanthes in seiner ganzen Schärfe und Tragweite erfaßt. Mag nun auch seine Lösung ein Mißgriff gewesen sein, so bleibt es doch immerhin ein bemerkenswertes Zeichen seines Scharfsinns, daß er dieses Problem voll erkannt und eine Lösung versucht hat, die im Verlauf der Geschichte der Philosophie von geistvollen Philosophen vielfach wiederholt worden ist.

Kapitel XI.

Chrysipp.

Chrysipp war der Dialektiker κατ' ἐξοχήν. Wenn man ihm vielfach die Hegemonie in der Stoa zusprechen wollte[751]), wenn Cicero ihn eine Säule der Schule genannt hat[752]), ohne den es wahrscheinlich keine Stoa gegeben hätte, so galt dies vornehmlich von seiner Dialektik. Hierin war er unbestritten die erste Autorität. Diese umfassende Ausbildung der Dialektik seitens Chrysipps ist zum Teil in seiner Natur begründet, zum Teil aber auch durch die äußeren Verhältnisse erklärlich. Die maßlose Schreibseligkeit, die ein hervorstechender Charakterzug seiner Natur war, konnte er auf keinem anderen Felde der Philosophie so leicht zur Geltung bringen, wie in der Dialektik. Darum bildete auch diese sein ureigenstes Element, so daß Diogenes allein 301 Titel seiner logischen Werke aufzählt.[753]) Sein Scharf-

[751]) Plut. de Nobil. cap. 12; Athen. VIII, p. 335 B.; Philo de incorr. mund. p. 951 B.; Aul. Gell. Noct. Att. VI, 2, 1; Solin, cap. 41 (Krische, Forschungen S. 446).

[752]) Acad. II, 24, 75: qui fulcire putatur porticum Stoicorum, vgl. dazu D. L. VII, 184: εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά.

[753]) Dabei sind die erkenntnistheoretischen Schriften, die doch ein integrierender Bestandteil der logischen sind, noch gar nicht mitgezählt, so daß sich, selbst mit Ausschluß der 8 unechten Schriften, die Zahl mindestens auf 324 erhöht; vgl. Prantl, Gesch. d. Logik I, 407. Wir werden Note 756 zeigen, daß zu der von Prantl aufgeführten Liste der erkenntnistheoretischen Schriften noch etwelche hinzukommen, so daß auch die Zahl 324 überschritten wird.

sinn und seine dialektische Spitzfindigkeit waren so berühmt, daß man ihm nachsagte, die Götter würden sich gewiß der Logik Chrysipps bedienen, wenn eine solche überhaupt bei ihnen gebräuchlich wäre.[754]) Allein neben seinem, der haarspaltenden Zergliederung entschieden zuneigenden Naturell spielten auch die äußeren Verhältnisse bei seiner gewandten Ausgestaltung der Dialektik wesentlich mit. Er hatte nämlich den Stoizismus nach allen Seiten hin und vor allem gegen die Skepsis zu verteidigen.[755]) Nirgends aber werden die dialektischen Waffen so scharf gewetzt und so fein geschliffen, wie in der Polemik. Daher kommt es, daß Chrysipp der richtige Mann am richtigen Ort war. Durch seine historische Stellung eingekeilt zwischen zwei philosophische Antagonisten — ethisch hatte er die Epikureer, erkenntnistheoretisch die Skeptiker zu Gegenfüßlern — hätte er auch dann für den Stoizismus polemisch eintreten müssen, wenn er selbst weniger geeignet und geneigt zur Polemik gewesen wäre, als er in Wirklichkeit war. Die formale Logik war es namentlich, der er den überwiegend größten Teil seiner Schriften gewidmet hat, so daß er nach dieser Seite hin mit Recht als der vorzüglichste Repräsentant der Stoa angesehen werden kann. Im Verhältnis zu seiner überreichen Thätigkeit auf dem Gebiet der formalen Logik kam die Erkenntnistheorie ziemlich dürftig weg. Sonderbarerweise führt Diogenes die erkenntnistheoretischen Schriften Chrysipps unter den ethischen auf.[756]) Und doch wäre es ver-

[754]) D. L. VII, 180: Οὕτω δ' ἐπίδοξος ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς ἐγένετο, ὥστε δοκεῖν τοῦ πλείους, ὅτι εἰ παρὰ θεοῖς ἦν ἡ διαλεκτική, οὐκ ἂν ἦν ἄλλη ἢ ἡ Χρυσίππειος; vgl. noch Cic. de fin. IV, 4, 9; Acad. pr. II, 29, 93, de fato 10, 38, de oratore 32, 115.

[755]) Vgl. Krische, Forschungen S. 447. Über sein Auftreten gegen die Lehren Epikurs vgl. Plut. St. rep. cap. 38 und gegen die Akademie, Plut. comm. not. cap. 1, besonders gegen die ἐποχὴ der Skepsis, Plut. St. rep. cap. 10.

[756]) Prantl a. a. O. S. 407 hat aus dem Verzeichnis der ethischen Schriften bei Diogenes D. L. VII, 189—198 noch 15 logische, d. h. zumeist erkenntnistheoretische Schriften ausgesondert. Hierher gehören noch: Περὶ τῶν ἐτυμολογικῶν πρὸς Διοκλέα, ξ' (vgl. dazu Note 722). Ἐτυμολογικῶν πρὸς Διοκλέα, δ'. Περὶ ποιημάτων πρὸς Φιλομαθῆ, α'. Περὶ

fehlt, hieraus den Schluß zu ziehen, er habe die Erkenntnistheorie nur nebenhin und oberflächlich behandelt. Wollte man nach den erhaltenen Büchertiteln urteilen, dann müßte man ihm ja in der Physik keinerlei Selbständigkeit und originelles Eingreifen zugestehen, da Diogenes physikalische Schriften Chrysipps gar nicht erwähnt. Und doch haben wir im ersten Bande unserer Psychologie aufgezeigt, daß Chrysipp auf die Physik, wenn auch nicht grundlegend und neugestaltend, so doch fortbildend und ausbauend eingewirkt hat. Zu demselben Resultat werden wir auch in der Erkenntnistheorie gelangen müssen, wenn sich uns zeigen wird, daß er alle auftauchenden Fragen berührt, ja zuweilen einzelne Lehrbestimmungen sogar wesentlich umgemodelt hat. Auch seine Erkenntnistheorie wird demnach nur eine Ergänzung und Bestätigung zu dem von uns bereits entworfenen Charakterbild Chrysipps liefern, das sich dahin zusammenfassen läßt, daß er das von Zeno mit kundiger, kunstgeübter Hand errichtete Gebäude der stoischen Philosophie wohl stellenweise besser gestützt, in der Ornamentik vielfach bereichert, in gewissen Teilen auch merklich erweitert, aber nirgends durchgreifend umgebildet und an keinem Fundament desselben erheblich gerüttelt hat.

Die propädeutische Stellung, die Zeno der Erkenntnistheorie eingeräumt hatte, dürfte wohl auch Chrysipp trotz seiner überwuchernd stark hervortretenden Hinneigung zur formalen Logik anerkannt haben, da spätere Schriftsteller diese Auffassung der Erkenntnistheorie als Gemeingut der Stoa hinstellen.[757]) Be-

---

τοῦ πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν, β'. Diese Schriften dürften wohl einen pädagogischen Zweck verfolgt haben, da uns mehrere pädagogische Regeln Chrysipps aufbewahrt sind, vgl. Quinctil. inst. or. I, 1, 14 und 16, I, 10, 32 und I, 11, 17. Περὶ τῶν κοινῶν λόγων. Περὶ τέχνης καὶ ἀτεχνίας πρὸς 'Αριστοκρέοντα.

[757]) Abgesehen von den, Note 214 angeführten Belegstellen, wo diese Auffassung als eine allgemein stoische nachgewiesen wurde, verweisen wir noch auf Plut. St. rep. cap. 9, wo Chrysipp mit allem Nachdruck fordert, daß man die Philosophie mit der Logik anfangen solle. Nur dürfe man sich nicht ausschließlich auf die Logik beschränken, sondern man müsse auch die übrigen Teile der Philosophie mitaufnehmen: ἀλλὰ κ' ἀκείνων μεταληπτέον κατὰ τὸ διδόμενον.

kanntlich erhielten aber die meisten stoischen Lehrsätze ihr festes Gepräge und ihre schulfeste Formulierung erst von Chrysipp, zumal die mittlere Stoa in der Dialektik nichts Erhebliches, geschweige denn Schöpferisches geleistet hat. Und so können wir denn getrost annehmen, daß Chrysipp die der Erkenntnistheorie vom Stifter der Schule zuerkannte hervorragende Bedeutung gebilligt hat. Das zeigt auch seine eingehende Beschäftigung mit allen jenen erkenntnistheoretischen Fragen, die von Zeno angeregt oder auch nur dunkel angedeutet waren.

Als Grundzug der Erkenntnistheorie Chrysipps wird sich uns durchweg ein leises Einlenken in den Rationalismus ergeben. Seinem feiner organisierten Naturell sagte vor allem der grobsinnliche psychologische Materialismus und der damit verbundene exzessive Sensualismus keineswegs zu. Dieser Konflikt kam nun gleich bei der Definition des ἡγεμονικόν, dieses Fundamentalbegriffs der stoischen Psychologie, zum Durchbruch. Der rohsinnliche Kleanthes wollte den psychologischen Materialismus auf die Spitze treiben und jede wie auch geartete Thätigkeit auf eine unmittelbare Berührung des ἡγεμονικὸν mit dem betreffenden Vollstreckungsorgan des Willens zurückführen. Wenn wir spazieren gehen, dann muß das ἡγεμονικὸν unmittelbar sich bis in unsere Füße erstrecken, damit diese Bewegung platzgreifen könne.[758]) Wenn wir ein Außending wahrnehmen sollen, dann muß das Seelenpneuma sich durch das betreffende Sinnesorgan direkt mit dem wahrgenommenen Gegenstand in Kontakt setzen und einen durchaus getreuen Abdruck desselben in sich aufnehmen.[759]) Zu einer so roh materialistischen Gestaltung des Sensualismus wollte sich der subtilere Chrysipp schlechterdings nicht verstehen. Er führte vielmehr alle Vorgänge des Seelenlebens auf eine Wandlung (ἀλλοίωσις) oder Strömung des ἡγεμονικὸν zurück. Bei der Wahrnehmung erfolgt kein getreuer Abdruck in der Seele, sondern nur eine eigenthümlich geartete Strömung derselben.[760])

---

758) Vgl. oben Note 728.

759) Vgl. Wachsmuth, fragm. phys. und oben Note 698.

760) Bei der höchst mangelhaften Beschaffenheit der Fragment-

Und so trat bei ihm die an Aristoteles[761]) anklingende ἀλλοίωσις an die Stelle des Wachsabdrucks bei Kleanthes. Er argumentierte ganz richtig, daß Wachs zur selben Zeit nur einen Abdruck deutlich in sich aufnehmen könne, während die Seele sich doch gleichzeitig Verschiedenes, ja sogar Entgegengesetztes vorstellen

---

sammlung des Baguet in den Annal. Acad. Lovan. Vol. IV, Jahrg. 1822 sehen wir uns veranlaßt, die Fragmente Chrysipps, soweit dieselben noch nicht an früheren Stellen angeführt worden sind, thunlichst wörtlich wiederzugeben. Die Streitfrage zwischen Kleanthes und Chrysipp, ob die τύπωσις Zenos als Siegelabdruck, oder nur als ἀλλοίωσις (resp. ἑτεροίωσις) aufzufassen sei, wird öfter erwähnt; vgl. Sext. M. VII, 230: αὐτὸς οὖν τὴν τύπωσιν εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὑπενόει, ἀντὶ τῆς ἑτεροιώσεως· ὥστε εἶναι τοιοῦτον τὸν λόγον· φαντασία ἐστὶν ἑτεροίωσις ψυχῆς, μηκέτι ἀτόπου ὄντος, τὸ αὐτὸ σῶμα ὑφ' ἓν κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον, πολλῶν περὶ ἡμᾶς συνισταμένων φαντασιῶν, παμπληθεῖς ἀναδέχεσθαι ἑτεροιώσεις· ὥσπερ γὰρ ὁ ἀήρ, ὅταν ἅμα πολλοὶ φωνῶσιν, ἀμυθήτους ὑπὸ ἓν καὶ διαφερούσας, ἀναδεχόμενος πληγάς, εὐθὺς πολλὰς ἴσχει καὶ τὰς ἑτεροιώσεις, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ποικίλως φαντασιούμενον, ἀνάλογόν τι τούτῳ πείσεται. Auf diese positive Begründung der Möglichkeit der ἑτεροίωσις folgt Sext. M. VII, 373 die Klarlegung der Unmöglichkeit des Siegelabdrucks, indem er folgendermaßen argumentiert: das Wachs markiert immer nur den letzten Eindruck deutlich, und verwischt alle vorangegangenen; die Seele aber verwahrt alle Eindrücke im Gedächtnis. Auch stellen wir ja gleichzeitig Verschiedenes vor, D. L. VII, 50: φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις, ὡς ὁ Χρύσιππος ὑφίσταται· οὐδὲ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεὶ τύπον σφραγιστῆρος· ἐπεὶ ἀνένδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι. Ja, die Seele stellt sich zuweilen sogar gleichzeitig Gegensätzliches vor, Sext. Emp. M. VII, 228: Χρύσιππος δὲ ἄτοπον ἡγεῖτο τὸ τοιοῦτον (nl. die Ansicht des Kleanthes), πρῶτον μὲν γάρ φησι τῆς διανοίας, δεήσει, ὑφ' ἓν ποτε τρίγωνόν τι καὶ τετράγωνον φαντασιουμένης, τὸ αὐτὸ σῶμα κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον, διαφέροντα ἔχειν περὶ αὐτὸ σχήματα, ἅμα τε τρίγωνον καὶ τετράγωνον γίνεσθαι ἢ καὶ περιφερές· ὅπερ ἐστὶν ἄτοπον. Auf die ἀλλοίωσις Chrysipps wird ferner verwiesen Sext. Pyrrh. II, 7: οὔτε κατὰ τὴν τερατολογουμένην (d. h. monströse) ἑτεροιωτικήν; Sext. M. VIII, 400; Alex. Aphr. de an. 135b; Boeth. de interpr. II, 292 (Schol. in Arist. 100a).

[761]) Vgl. vorige Note.

kann.[762]) Er erfand dafür sein bekanntes πνεῦμά πως ἔχον[763]), wonach sämmtliche Seelenthätigkeiten sich nur durch die eigentümliche Strömungsart des Seelenpneumas unterscheiden und eben durch diese eigenartige Strömung die betreffende Thätigkeit bewirken sollen. Das Spazierengehen ist jetzt kein direkter Pneumaerguß des sublimen ἡγεμονικὸν mehr, sondern eine bestimmte Wandlung desselben; ebenso ist die Wahrnehmung keinem Siegelabdruck vergleichbar, sondern sie wird durch eine eigentümlich beschaffene Pneumaströmung bewerkstelligt. Das πνεῦμά πως ἔχον und die ἀλλοίωσις Chrysipps sind somit engverwandte Begriffe, die aus derselben Quelle stammen, was den Forschern bisher entgangen ist. Über diesen Begriffen ist indes unleugbar ein rationalistischer Anhauch ausgebreitet, den spätere Stoiker, welche die ἀλλοίωσις verwarfen[764]), sehr wohl herausfühlten. Denn durch welches Gesetz soll dieser sonderbare Mechanismus der jeweiligen Pneumaströmung geregelt werden? Wie kommt es, daß wir im gegebenen Augenblick immer die gewünschte Strömung zu produzieren vermögen? Hier muß ein

[762]) Vgl. Freudenthal, Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles S. 22².

[763]) Das Wesen des spezifisch chrysippischen πνεῦμά πως ἔχον haben wir bereits Bd. I, 104, Note 177 und S. 175 behandelt. Dort erschien das πνεῦμά πως ἔχον als die jeweilige Strömungsart der Seele. Etwas anderes ist auch die ἀλλοίωσις nicht, wenn man bedenkt, daß Chrysipp dieselbe mit den Wellenbewegungen der Luft, die gleichzeitig verschiedene Töne reproduzieren kann, verglichen hat (vgl. Note 760). Es ist hierbei bemerkenswert, daß Chrysipp das ἡγεμονικὸν mit der διάνοια identifiziert hat, vgl. Galen. de plac. Hipp. et Plat. V, 272 K., 235 M., was von Kleanthes kaum gelten kann, da dieser auch das Spazierengehen für ein unmittelbares Eingreifen des ἡγεμονικὸν hielt, was doch gewiß nicht Sache der διάνοια ist. Wir haben uns daher die Differenz zwischen diesen beiden Häuptern der Stoa also zurechtzulegen: Nach Kleanthes ist für jede wie auch geartete Thätigkeit der Seele ein unmittelbares Eingreifen, nach Chrysipp hingegen bloß eine Strömungsänderung des ἡγεμονικὸν erforderlich. Danach wird es aber klar, daß ἀλλοίωσις und πνεῦμά πως ἔχον im wesentlichen auf dasselbe hinauskommen.

[764]) Sext. M. VII, 239 und VIII, 400.

Gott eingreifen; es müssen übersinnliche Kräfte der Vernunft innewohnen, wie sie etwa der Rationalismus fordert, wenn die Seelenthätigkeiten normal funktionieren sollen.

Und doch würde man fehlgehen, wenn man sein Einbiegen in den Rationalismus hoch anschlagen wollte. Er hat der Akademie gegenüber die Zuverlässigkeit der Sinne in Schutz genommen[765]), ohne freilich für die unbedingte Gültigkeit derselben einzutreten. Die weit ausgesponnene Theorie der φαντασία, wie wir sie im betreffenden Kapitel entwickelt haben, stammt von Chrysipp.[766])

[765]) Daß er sich mit der Frage nach der Zuverlässigkeit der Sinne sehr eingehend beschäftigt hat, bezeugt Cic. de fin. IV, 4, 9: de quibus etsi a Chrysippo maxime est elaboratum, tamen a Zenone minus multo. An sich bietet die bloße sinnliche Wahrnehmung noch keine Gewähr für die unbedingte Wahrheit, Cic. Acad. II, 24, 75: quam multa ille contra sensus ... dissolvit? Certe tam multa non collegisset, quae nos fallerent probabilitate magna, ni videret his resisti non facile posse; ibid. 27, 87 (ähnlich Plut. St. rep. cap. 10): studiose omnia conquisierit contra sensus et perspicuitatem, contraque rationem, ipsum sibi respondentem, inferiorem fuisse, itaque ab eo armatum esse Carneadem. Die Sinne bedürfen vielmehr noch eines Korrektivs seitens des Verstandes, Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrobel. Und doch hat er den Sinnen ein weites Feld der Thätigkeit eingeräumt; sie allein führen dem Verstand Erkenntnisse zu, Galen de plac. Hipp. V, 322 K., 289 M.: τῆς κατὰ τὴν ἀκοὴν αἰσθήσεως καταφερομένης περὶ τὴν διάνοιαν und ibid. 329 K., 296 M.: ὁρῶμεν κατὰ τοῦτο τὸ μέρος (sc. ἡγεμονικὸν) καὶ συγκατατιθέμεθα τούτῳ καὶ εἰς τοῦτο συντείνει τὰ αἰσθητήρια πάντα; ebenso Chalcid. in Tim. cap. 220 Wrob.: animae *principale*, positum in media sede cordis, *sensuum exordia retinere, ut cum quid nuntiabunt de proximo recognoscat.* Mit Recht konnte daher Plut. comm. nat. cap. 1 von ihm sagen: πολλὰ μὲν τῇ αἰσθήσει παραλιπὼν ὥσπερ εἰς πολιορκίαν βοηθήματα, da er alle Einzeldinge lediglich durch die Wahrnehmung erkannt wissen wollte, Stob. Floril. I, 103 Gaisf. und Ekl. I, cap. 50 (p. 398 Diels). Erwähnenswert ist auch die sonderbare Bemerkung Chrysipps, daß alle Sinnesempfindungen das nämliche Gefühl erzeugen, Chalcid. l. c.: singulique item sensus unum quiddam sentiunt Es mag damit gemeint sein, daß sämtliche fünf Sinne bei einem äußeren Anreiz eine ἀλλοίωσις des ἡγεμονικὸν erzeugen.

[766]) Die Vierteilung in φαντασία, φανταστόν, φανταστικὸν und φάν-

Natürlich hat er auch die von Zeno aufgestellte Lehre der φαντασία καταληπτική aufgegriffen[767]) und scharf genug betont. Ein großes Gewicht legte er auf die συγκατάθεσις, den Beifall oder das Urteil[768]), da er hier ganz besonders gegen die ἐποχή (Zurückhaltung des Urteils), die von der Skepsis dringend gefordert wurde, energisch ankämpfen konnte.[769]) Man sollte meinen, er

τασμα, wie sie Plut. pl. phil. IV, 12 (Aet. Diels 401 f.) und Nemes. de nat. hom. p. 172 Matth. übereinstimmend überliefern, legt Plutarch ausdrücklich Chrysipp in den Mund. Es ist dies ein Beweis mehr, wie eingehend sich Chrysipp mit der Erkenntnistheorie beschäftigt hat. Das Klassifizieren war ihm von der formalen Logik her so zum Bedürfnis geworden, daß er es auch hier nicht unterlassen konnte.

[767]) Galen de plac. Hipp. V, 778 K., 796 M.: οὐ μόνον πιθανήν, ἀλλὰ καὶ περιοδευμένην καὶ ἀπερίσπαστον, ὡς δὲ οἱ περὶ Χρύσιππον, εἰς καταληπτικήν, ὡς δὲ κοινῇ πάντες ἄνθρωποι πεπιστεύκασιν, εἰς αἴσθησίν τε καὶ νόησιν ἐναργῆ. Nach D. L. VII, 201 verfaßte er sogar ein Buch περὶ καταλήψεως καὶ ἐπιστήμης καὶ ἀγνοίας, δ'. Auf die καταληπτική φαντασία legte er auch nach Sext. M. VII, 410 das höchste Gewicht, so daß man wohl annehmen darf, er habe diese von Zeno begründete Theorie befestigt und zu voller Geltung in der Stoa erhoben. Auffallend ist es, daß Chr. an obiger Galenstelle die καταλ. als eine von allen Menschen anerkannte Wahrheit definiert. Die gleiche Definition gab er aber auch von den κοιναί ἔννοιαι, vgl. Gal. de plac. Hipp. V, 290 K., 255 M.: κοινὴν ἐνταῦθα φορὰν ὁ Χρύσιππος εἴρηκε, τὸ κοινῇ πᾶσιν ἀνθρώποις δοκοῦν. Es drängt sich hier der Gedanke auf, Chr. möchte dem sensus communis nur darum eine solche Bedeutung beigelegt haben, weil diese Vorstellung bei jedem Menschen mit kataleptischer Energie auftaucht.

[768]) Plut. St. rep. cap. 47: μήτε πράττειν, μήτε ὁρμᾷν ἀσυγκαθέτως; Sext. M. VII, 416: συγκαταθήσεται τῇ ἑτέρᾳ ὡς ἀληθεῖ.

[769]) Spuren seiner Polemik gegen die skeptische ἐποχή finden sich noch bei Plut. St. rep. cap. 10. Wie in seiner ganzen Philosophie zeigt er sich auch hier zuweilen einlenkend und entgegenkommend seinen Antagonisten gegenüber. So ließ er sich zu der Konzession herbei, daß man bei Erfahrungsbegriffen und in wissenschaftlichen Dingen doch zuweilen gut thun wird, sein Urteil zurückzuhalten, Plut. St. rep. cap. 29: περὶ τῶν ἐμπειρίας καὶ ἱστορίας δεομένων διακελευσάμενος τὴν ἡσυχίαν ἔχειν, ἂν μή τι κρεῖττον καὶ ἐναργέστερον ἔχωμεν λέγειν. So soll man beispielsweise beim Sorites (bekannter Fehlschluß) und

habe nun auch die Willensfreiheit stark hervorgehoben, da er doch für die mit derselben eng zusammenhängende συγκατάθεσις so energisch eingetreten war. Allein das war nicht der Fall. Er war im Gegenteil Verkünder einer starr fatalistischen Lehre.[770]) Was wir für Willensfreiheit halten, ist nur Schein, ein bloßer Schatten.[771]) Einen Zufall giebt es in der Welt absolut

---

überall da, wo der Abstand von der φαντ. καταλ. ein zu großer ist, doch sein Urteil weise suspendieren, Sext. M. VII, 416: ἐφ᾽ ὧν μὲν φαντασιῶν ὀλίγη τὶς οὕτως ἐστὶ διαφορά, στήσεται ὁ σοφὸς καὶ ἡσυχάσει· ἐφ' ὧν δὲ πλείω προσπίπτει, ἐπὶ τούτων συγκαταθήσεται τῇ ἑτέρᾳ ὡς ἀληθεῖ; vgl. darüber noch Sext. Pyrrh. II, 252 f. und 236 ff.; Cic. Acad. II, 29, 93.

[770]) Den blinden Fatalismus hat wohl kein Stoiker in so mannigfachen Variationen wiederholt, wie Chrysipp. Er definierte das Fatum bei Plut. pl. phil. I, 28 (Aet. Diels 323) als: δύναμιν πνευματικὴν τάξει τοῦ παντὸς διοικητικήν, oder: εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ νόμος τῶν [ὄντων] ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε τὰ δὲ γινόμενα γίνεται τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται; ähnlich Stob. I, cap. 5 (Aet. Diels 324); Ps. Galen XIX, 262. Nicht das Geringste in der Welt kann ohne das Fatum geschehen, Plut. St. rep. cap. 34: οὐδὲ τοὐλάχιστον (γενέσθαι) ἢ κατὰ τὴν κοινὴν φύσιν καὶ κατὰ τὸν ἐκείνης λόγον; ebenso Nemes. de nat. hom. p. 292 Matth., Cic. de fin. III, 22, 73, de nat. deor. I, 15 und III, 6, de fato cap. 8 (citiert Aul. Gell. N. A. VI, 2), de divin. I, 55, de fato 4, 7; 6, 12; 7, 13; 14, 10 und 20. Fatum und Vorsehung galten ihm für identische Begriffe, Theodor. Gr. aff. cur. VI, 14: καὶ Χρύσιππος δὲ ὁ Στωϊκὸς μηδὲν διαφέρειν εἶπε τοῦ εἱμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, εἶναι δὲ τὴν εἱμαρμένην κίνησιν ἀΐδιον συνεχῆ καὶ τεταγμένην; ebenso Chalcid. in Tim. cap. 144 Wrobel (gegen Kleanthes): Ex quo fieri, ut quae secundum fatum sunt etiam ex providentia sint. eodemque modo quae secundum providentiam ex fato, ut putat Chrysippus. Vgl. noch Euseb. pr. ev. VI, 8; Plut. St. rep. 34 und 47; Minut. felix, Octav. cap. 19; Philod. de piet. p. 77 Gomp.; Aul. Gell. N. A. VI, 1 und 2; Tzetzes in Hesiod. op. p. 32 Gaisf.; Procul ib. v. 105; Schol. in Il. Θ, 69 ed. Bekker.

[771]) Nemes. de nat. hom. p. 299 Matth.: καὶ ταύτας (sc. τὰς ὁρμάς) ποτὲ μὲν ἀπὸ τῆς εἱμαρμένης ἐμποδίζεσθαι, ποτὲ δὲ μὴ δῆλον, ὡς πάντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται καὶ τὰ δοκοῦντα ἐφ' ἡμῖν εἶναι. Mit Recht wirft ihm Nemesius vor, daß er damit die Willensfreiheit völlig auf-

gehoben habe. Allein Chrysipp suchte sich auf mannigfache Art aus diesem Dilemma zu ziehen, d. h. die starre Fatalität aufrechtzuhalten und dabei doch einen Schatten der Freiheit zu retten. Die Gründe, die er dafür anführt, sind folgende. Es sei ganz richtig, sagt er, daß der Mensch seinen Willen bedingungslos der Vorsehung unterordne, da es doch vielfach vorkomme, daß der Fuß auch dann durch den Morast waten würde, wenn er selbst vernunftbegabt wäre, weil die Situation es eben erfordert, vgl. Epikt. diss. II, 6, 9. Das Fatum ist eben keine zwingende, sondern nur veranlassende oder gelegentliche Ursache des Willens, Plut. St. rep. cap. 47: Ὁ δὲ λέγων ὅτι Χρύσιππος οὐκ αὐτοτελῆ τούτων αἰτίαν, ἀλλὰ προκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἱμαρμένην (demselben Einwand begegnen wir auch später in der Scholastik, vgl. m. Willensfreiheit etc. S. 112 ff.). Man dürfe daher die Hände nicht müßig in den Schoß legen, sondern müsse Alles daran wenden, mit dem Fatum übereinzustimmen, Euseb. pr. ev. VI, 8. Der Willensbethätigung des Individuums ist aber doch noch ein gewisser Spielraum gewährt Der Weise vermag dem Fatum, dem der Thor bedingungslos verfallen ist, zuweilen vorzubeugen, Aul. Gell. N. Att. VI, 2: ingenia tamen ipsa mentium nostrarum perinde sunt fato obnoxia, et *proprietas* eorum est ipsa et *qualitas*. Wie der einmal in Bewegung gesetzte Stein hernach von selbst weiterrollt, so auch unser vom Fatum angeregter Wille, ibid: Sicut, inquit, lapidem cylindorum si per spatia terrae prona atque derupta iacias, causam quidem ei et initium praecipitantiae feceris; *mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id iam facis*, sed quoniam ita sese modus eius et formae volubilitas habet: sic ordo et ratio et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet; *impetus* vero consiliorum mentiumque nostrarum *actionesque ipsas voluntas cuiusque propria* et animorum ingenia moderantur. Fragt man aber, wie bei so gearteter Vorherbestimmung eine sittliche Verantwortung möglich sei, so antwortet er, Gott sei ebensowenig Mitursache der bösen Handlungen, so wenig das Gesetz nicht Mitursache der Übertretungen ist, Plut. de St. rep. cap. 33. Deßwegen kann Gott jede Sünde (ἁμάρτημα) als ein selbstverschuldetes Vergehen bestrafen, Stob. Ekl. II, 216; Plut. St. rep. cap. 35 (ähnlich bei den Scholastikern, vgl. m. Willensfreiheit S. 111). Das Böse muß schon als Entgegensetzung des Guten in der Welt vorhanden sein, Plut. St. rep. cap. 35 f. Weitere Versöhnungsversuche, die aber samt und sonders unzulänglich sind (Aul. Gell. N. A. VI, 2), finden sich im Namen Chrysipps bei Cic de fato 17, 39 und 18, 41; vgl. noch fragm. libr. de fato p. 239 Klotz. Auffälligerweise findet

nicht[771]). Die Welt ist vielmehr vom Schöpfer nach weisen Zwecken eingerichtet und geordnet. Er ist somit Anhänger einer streng teleologischen Anschauung.[772]) Der Mensch kann daher nichts Besseres thun, als sich den Beschlüssen der Weltnatur unterordnen und willig fügen. Ist doch auch das Gesetz, nach welchem wir leben und dem wir unbedingten Gehorsam schuldig sind, eine Institution der Natur. Es scheint nämlich gerade Chrysipp der eigentliche Schöpfer des stoischen Naturrechts zu sein, da die meisten dahingehenden Nachrichten an seinen Namen anknüpfen,[774]), wie denn überhaupt kein bemerkenswerter Punkt der Erkenntnistheorie von ihm übersehen worden ist.[775]) So beschäftigte er sich

---

sich unter allen diesen Versuchen gerade derjenige nicht, der von Kleanthes überliefert ist, daß nämlich das Verdienst des Menschen in der freudigen Zustimmung bestehe, mit welcher er die durch ihn sich vollziehenden Beschlüsse des Fatums begleitet.

[772]) Gegenüber der Zufallslehre Epikurs negierte er rundweg das Vorhandensein irgend eines Zufalls in der Welt, Plut. St. rep. cap. 23: τὸ γὰρ ἀναίτιον ὅλως ἀνύπαρκτον εἶναι καὶ τὸ αὐτόματον· ἐν δὲ ταῖς πλαττομέναις ὑπ' ἐνίων καὶ λεγομέναις ταύταις ἐπελεύσεσιν αἰτίας ἀδήλους ὑποτρέχειν, καὶ λανθάνειν ἡμᾶς ἐπὶ θάτερα τὴν ὁρμὴν ἀγούσας. Das ist der Determinismus in seiner vollendeten Gestalt. Interessant sind hier die ἄδηλοι αἰτίαι, die lebhaft an Spinoza und Leibnitz erinnern. Eine zufällige Neigung nennt er die Wahl zwischen zwei absolut gleichen Dingen, Plut. l. c.: λέγω δὲ ἣν ἔτυχεν ἐπίκλισιν, οἷα γίνεται, ὅταν δυεῖν προκειμένων δραχμῶν ὁμοίων κατὰ τὰ λοιπά, ἐπὶ τὴν ἑτέραν ἐπικλίναντες λαμβάνωμεν αὐτήν; vgl. noch Cic. de divin. II, 28, 61.

[773]) Stob. Ekl. I, 444: κόσμον δ'εἶναι . . . τῶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα, καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Selbst die Übel in der Welt haben einen Zweck, Plut. com. not. cap. 13: ἀποφαίνων οὐκ ἀχρήστως τὴν κακίαν πρὸς τὰ ὅλα γεγενημένην.

[774]) Die Belegstellen, die wir Note 551 für die stoische Auffassung des Naturrechts zusammengetragen haben, weisen zum größten Teil auf Chrysipp zurück, so besonders Stob. II, 184 (ähnlich 190—192 und 204—206); Philod. de piet. p. 78 Gomp.; Plut. St. rep. cap. 9; Cic. de leg. I, 6, II, 4, 5 und passim, de fin. III, 20 und VI, 5; Lact. Inst. VI, 8; besonders Anonym. in Hermog. in Spengels Συναγωγὴ τέχνη p. 177, Note 117; Suidas s. v. νόμος.

[775]) Cic. de fin. I, 20, 6: Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis?

beispielsweise am eingehendsten mit der Definition des Zeitbegriffs[776]) und einer Analyse des Kausalbegriffs.[777]) Den empirischen Grundgedanken der Schule hat er niemals ganz verleugnet, da er sich zu der Behauptung versteigen konnte, selbst Eigenschaften, wie Tugenden, Laster und Affekte überhaupt seien sinnlich wahrnehmbar.[778]) Er redet auch der Giltigkeit der Sinne

[776]) Die Zeit ist unbegrenzt und unkörperlich, Stob. I, 392 H.; sie besteht gar nicht virtuell, sondern nur ideell. Es giebt gar keine Gegenwart; denn diese gehört zum Teil der Vergangenheit, zum Teil der Zukunft an, Plut. com. not. cap. 41; Simplic. in Arist. Phys. (Arist. p. 218[2]) ed. Diels p. 700: τὸν χρόνον διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως. Vgl. noch Stob. I, 260 und Petersen, Philos. Chrys. fund. p. 166-70.

[777]) Vgl. Stob. I, 338. Die stoische Unterscheidung von Haupt- und Mittelursachen: συνεκτικά, συναίτια und συνεργὰ αἴτια bei Sextus, causa efficiens und superveniens bei Seneca, causae *perfectae* et *principales* und *causae adiuvantes* et *proximae* bei Cicero, αἰτία αὐτοτελής und προκαταρκτική bei Plutarch, προκαταρκτικά, συναίτια, ἑκτικὰ und συνεκτικὰ bei Alexand. Aphrod. (vgl. Göring, Begriff der Ursache in der griechischen Philosophie S. 42) ist gleichfalls auf das Mittelalter übergegangen. Diese Unterscheidung dürfte ibn Sina zuerst in die arabische Philosophie hinübergenommen haben, vgl. Franck, Dictionnaire de la philosophie, s. v. ibn Sina „Ibn Sina cherchait à rapprocher la cause première du monde sublunaire en établissant des *chainons intermédiocres*. Cette hypothèse est *toute particulière* à ibn Sina". Letzteres stimmt freilich nicht, da die Theorie der Mittelursachen von den Stoikern herrührt und ibn Sina sehr wohl bekannt war, da sie bei Alex. Aphrod. de fato 8, 72 ausführlich entwickelt wird. Alexanders Schriften und namentlich sein Buch de fato waren aber den Arabern sehr geläufig, vgl. oben Note 650. Durch ibn Sina mag diese Theorie zu Juda Haléwi gelangt sein, vgl. m. Willensfreiheit etc. S. 18 und 110.

[778]) Plut. St. rep. cap. 19. Durch die Betrachtung des Weltlaufs gelangen wir erst recht zur Erkenntnis des Guten, ibid. cap. 9: οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως οὐδ' οἰκειότερον ἐπελθεῖν ἐπὶ τὸν τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον . . . ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως. Ja, die philosophische Betrachtung der Natur hat nur den Zweck, uns auf das Gute aufmerksam zu machen, ibid.: οὐδ' ἄλλου τινὸς ἕνεκεν τῆς φυσικῆς θεωρίας παραληπτῆς οὔσης, ἢ πρὸς τὴν περὶ ἀγαθῶν ἢ κακῶν διάστασιν; ähnlich Cic. de fin. III, 22, 73.

ziemlich eifrig das Wort[779]), wenn er auch nicht unbedingt und ohne jeden Vorbehalt ihnen vertrauen will, denn die Gültigkeit der Vernunft tritt bei ihm doch mehr in den Vordergrund, als bei seinen Vorgängern. Der Vernunft kommt ein ewiges Dasein zu.[780]) In einem eigens zu diesem Zwecke verfaßten Buch betonte er dringend die Wichtigkeit des Vernunftgebrauchs zur Erkenntnis der Wahrheit.[781]) Dieser hervorragendste Repräsentant der formalen Logik, dessen Lösungen von Syllogismen noch nach Jahrhunderten bewundert wurden[782]), konnte nicht umhin, den Vernunftschlüssen eine entscheidende Bedeutung bei der Erkenntnis der Wahrheit einzuräumen. Die rohe sinnliche Erfahrung muß erst vermittelst der Vernunft geläutert und destilliert werden, bevor sie zur anerkannten Wahrheit wird. Es dürfte sonach die Annahme gerechtfertigt sein, daß die in der Stoa allgemein gebräuchliche Stufenfolge von αἴσθησις, φαντασία, κατάληψις, ἔννοια, κριτήριον ihre schulmäßige Formulierung erst von Chrysipp erhalten hat. Ja, eine dahinzielende Äußerung Plutarchs, wonach Chrysipp erst in die Theorie der πρόληψις und ἔννοια Ordnung und System gebracht hätte[783]), wird wohl dahin zu verstehen sein, daß er den

[779]) Vgl. oben Note 767.

[780]) Stob. II, 444 (Schol. Cod. Farnes. zu Stob. I, 260): Τῶν ὄντων τὰ μὲν καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν μὲν ἐνέργειαν ἔχει αἰώνιον, οἷον ὁ νοῦς· τούτου γὰρ ἡ οὐσία ἀκίνητος καὶ ἡ ἐνέργεια ἀμετάβατος. Ὁ μὲν γὰρ ἔχει ἐν ἑαυτῷ πάντα .... ἡ δὲ ψυχὴ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν αἰώνιός ἐστι, οὐδὲ γὰρ κατὰ μικρὸν αὐξηθεῖσα ἐγένετο ψυχή, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τελεία ἐγένετο.

[781]) In seinem Werk περὶ τῆς τοῦ λόγου χρήσεως (citiert D. L. VII, 202 und Plut. St. rep. cap. 10) ermahnt er zum Gebrauch der Vernunft: πρὸς μὲν γὰρ τὴν τῶν ἀληθῶν εὕρεσιν δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ, Plut. St. rep. cap. 10; ebenso Cic. de nat. deor. II, 14, 38: nihil est autem mente et ratione melius; vgl. noch Cic. de fin. IV, 11, 28.

[782]) Vgl. beispielsweise Gregor von Nazianz, Oratio XXX, p. 199 Migne.

[783]) Plut. comm. not. cap. 1: τὸν δὲ περὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰς ἐννοίας τάραχον ἀφελὼν παντάπασι, καὶ διορθώσας ἑκάστην, καὶ θέμενος εἰς τὸ οἰκεῖον. Das heißt doch wohl, daß Chr. die etwas schwankenden und verschwommenen erkenntnistheoretischen Begriffe

Instanzenzug der Erkenntnis, die mit der αἴσθησις beginnt und erst in der ἔννοια vollendet ist, genauer präzisiert und schärfer abgegrenzt hat. Seine bekannte Vorliebe für das Klassifizieren und Schablonisieren fordert geradezu zu der Ansicht heraus, daß die von uns als allgemein stoisch entwickelte Erkenntnistheorie, nach welcher die vollendete, gesicherte Erkenntnis die oben angedeutete Stufenreihe zu durchlaufen hat, ihre schulfeste Einkleidung von ihm erhalten hat. Bestärkt werden wir darin noch durch die Thatsache, daß auch die rationalisierende Tendenz, die sich bei allem Empirismus durch den Stoizismus hindurchzieht, bei ihm zum Ausdruck gelangt war. Wir wissen bereits, daß er die πρόληψις, die eine so zweideutige und zwiespältige Rolle in der stoischen Erkenntnistheorie gespielt hat, zuerst in die Schule eingeführt und an die Stelle des zenonischen ὀρθὸς λόγος gesetzt hat.[784]) Daran nicht genug behauptete er in seiner Polemik gegen Epikur, der das Dasein der Götter angezweifelt hatte, der Mensch habe ein natürliches, angebornes Ahnen vom Wesen der Götter.[785]) Ja, er ging selbst so weit, eine angeborene Disposition zur Tugend, wie zum Laster anzunehmen.[786]) Auch legte er auf die κοιναὶ ἔννοιαι, die Kleanthes mißachtet hatte, das höchste Gewicht.[787]) Ein weiteres Zeichen seiner rationalistischen Tendenz ist der Umstand, daß er die Sprache für ein Produkt des Verstandes erklärt und das ἡγεμονικὸν mit der διάνοια identifiziert

---

zu einer systematischen Ordnung und straffen Präzisierung gebracht hat.

[784]) Vgl. Hirzel a. a. O. II, 10 und 183, 194 und 198[1] und [2]. Weiteres oben Note 505.

[785]) Plut. St. rep. cap. 38: ἐκ τῶν ἐννοιῶν, ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικοὺς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες.

[786]) Aul. Gell. N. A. VI, 1: Sic hercle, inquit, dum *virtus* hominibus per *consilium naturae* gignitur, *vitia* ibidem per affinitatem contrariam *nata* sunt; vgl. noch ibid. VI, 6 und Galen de plac. Hipp. V, 330 K., 297 M.: Es giebt εὔψυχοι, die eine gute Disposition mit zur Welt bringen. Allerdings werden diese Auslassungen durch die Notizen der Note 778 wesentlich gemildert, da dort die Begriffe des Guten als ein Produkt der Beobachtung und Erfahrung hingestellt werden.

[787]) Galen de plac. Hipp. V, 290 K., 255 M. und oben Note 505.

hat.[788]) Und doch würde man entschieden fehlgehen, wollte man ihn auf Grund dieser Anzeichen zu einem ausgesprochenen Rationalisten stempeln. Mag er in der Hitze des Gefechts dem Rationalismus einige weitgehende Zugeständnisse gemacht haben, so wollte er doch die empirische Grundtendenz nicht erschüttern, geschweige denn völlig preisgeben.

Hätte Chrysipp wirklich nur den Verstandesbegriffen Realität zuschreiben wollen, dann müßte er sich der platonischen Ideenlehre angenähert haben. Das Gegenteil war aber der Fall. Er verwarf die Ideenlehre ebenso, wie seine Vorgänger.[789]) Auch erklärt er in voller Übereinstimmung mit dem Nominalismus seiner Lehrer die Gattungsbegriffe für νοητά d. h. für leere Gedankendinge.[790]) Denn daß auch er diese Gedankendinge nicht für real existierend angesehen hat, ersehen wir aus seiner Theorie des Kriteriums der Wahrheit, die wohl erst durch ihn ihre starke Ausbildung erfahren haben dürfte.[791]) Nicht abstrakte Vernunfterkenntnisse hielt er für das Wahrzeichen der Realität, sondern die αἴσθησις und πρόληψις.[792]) Wie diese Kriterien aufzufassen seien, haben wir bereits früher entwickelt, indem wir den Nachweis geführt

---

[788]) Galen l. c. V, 243 K., 204 M.: τοιούτοις δὲ συμφώνως καὶ τὴν διάνοιαν ἀφοριζόμενοι λέγουσιν αὐτὴν πηγὴν εἶναι λόγου; Philod. de piet. p. 83 G.: τῷ δὲ τὴν φωνὴν ἐκ τῆς κεφαλῆς ἐκκρίνεσθαι λέγειν κτλ. Über die Identität von ἡγεμονικὸν und διάνοια vgl. Galen l. c. V, 272 K., 235 M.

[789]) Simplic. in Categ. f. 26 E.: καὶ γὰρ ὁ Χρύσιππος ἀπορεῖ περὶ τῆς ἰδέας, εἰ τόδε τι ῥηθήσεται; Procl. Comm. ad Euclid. lib. IV, ed. Basel p. 103: Τά οὖν τοιαῦτα τῶν θεωρημάτων, ὥς φησι Γεμῖνος, ἀπείκαζεν ὁ Χρύσιππος ταῖς ἰδέαις, ὡς γὰρ ἐκεῖναι τῶν ἀπείρων ἐν πέρασιν ὡρισμένοις τὴν γένεσιν περιλαμβάνουσιν, οὕτως καὶ ἐν τούτοις τῶν ἀπείρων ἐν ὡρισμένοις τόποις ἡ περίληψις (πρόληψις?) γίνεται.

[790]) Stob. flor. I, 103 Gaisf.=Stob. Ekl. cap. 50 (Aet. Diels 398): Χρύσιππος τὸ μὲν γένικον ἡδὺ νοητόν. Daß aber die Gattungsbegriffe (νοητὰ) der Realität entbehren, haben wir bereits früher dargethan.

[791]) Origen. contra Cels. I, 40 p. 79 Lom. hebt es ganz besonders hervor, daß Chrys. die Theorie der Kriterien ausgebildet hat.

[792]) D. L. VII, 54: κριτήριά φησιν εἶναι αἴσθησιν καὶ πρόληψιν; vgl. oben Note 603. Kurz vorher heißt es bei Diogenes, Chrysipp habe die καταληπτικὴ φαντασία für das Kriterium erklärt.

haben, daß weder die αἴσθησις, noch die πρόληψις ein unmittelbares, sondern nur ein vermitteltes, indirektes Kriterium sind[793]); das einzige wahre Kriterium ist daher nur die φαντασία καταληπτική. Bedenkt man nun, daß die φαντασία καταληπτική uns durchweg als das allgemein übliche und gebräuchliche Kriterium der Stoa überliefert wird und erwägt man andererseits, daß die allgemeingültigen stoischen Lehrsätze ihre straffe Ausprägung erst durch Chrysipp erhalten haben, dann wird man keinen Anstand nehmen, in ihm auch den Ausbildner der φαντ. καταλ. als Kriteriums zu erblicken, zumal er bei Sextus als der eminente Vertreter dieser Lehre erscheint.[794]) Auch ein indirekter Beweis läßt sich dafür führen, daß er in der φαντ. καταλ. die höchste Norm der Wahrheit erblickt hat. Zunächst sei nämlich festgestellt, daß er das Ding an sich von seiner Erscheinungsform sehr wohl zu unterscheiden wußte.[795]) Die Erscheinung der Dinge galt ihm nicht für schlechthin wahr, da er eindringlich und nachdrücklich vor der δόξα gewarnt hat.[796]) Die Erscheinungsformen enthalten nur eine mögliche Wahrheit, die erst durch Erfahrung und Vernunftschlüsse bestätigt und befestigt werden muß, da dem Möglichen sehr wohl Unmögliches folgen kann.[797]) Oberster Richter in der Entscheidung über Wahr und Falsch ist die Vernunft, die aber ihrerseits sich aus Erfahrungsbegriffen und Vorannahmen zusammensetzt.[798]) Diese Vernunft zielt aber in ihrem letzten

---

[793]) Vgl. oben Note 593.

[794]) Oben Note 339 u. ö., vgl. übrigens Note 767.

[795]) Die Dinge an sich (τυγχάνοντα) erwähnt Chrysipp bei Sext. Pyrrh. II, 7 und adv. M. VIII, 11; Joh. Philop. in Anal. pr. Ven. 1536, cap. 60.

[796]) Galen de plac. Hipp. V, 367 K., 337 M. Er hat sogar ein eigenes Werk darüber geschrieben, vgl. D. L. VII, 201: πρὸς τὸ μὴ δοξάσειν τὸν σοφόν.

[797]) Alex. Aphr. in Anal. pr. I, 15 (Arist. p. 34ᵃ), p. 177 ed. Wallies (Akademie-Ausgabe): Χρύσιππος δὲ λέγων μηδὲν κωλύειν καὶ δυνατῷ ἀδύνατον ἕπεσθαι.

[798]) Galen, de plac. Hipp. V, 445 K., 422 M.: λόγος . . . ὡς ἔστιν ἐννοιῶν καὶ προλήψεων ἄθροισμα; ebenso ibid 456 K., 434 M.

Grunde auf die Wissenschaft ab.[799]) Und worin besteht die Wissenschaft? In der κατάληψις, wie es allgemein heißt.[800]) Man sieht hieraus klar, daß ihm die καταλ. φαντασία letzter Zweck und oberste Instanz der Erkenntnis war. Das involviert jedoch ein zähes, beharrliches Festhalten am Empirismus. Bildet der empirische Vernunftschluß das höchste Kriterium der Wahrheit, dann ist der Empirismus nicht aufgegeben und verleugnet, sondern voll behauptet und aufrechtgehalten, wenn auch zuweilen auf Kosten der Konsequenz. Denn so viel glauben wir mit Evidenz festgestellt zu haben, daß Chrysipp die empirische Grundtendenz der Stoa wohl beibehalten, aber dabei dem Rationalismus doch bedenkliche Zugeständnisse gemacht hat.

Kapitel XII.

Die mittlere Stoa.

Mit Chrysipp war die philosophische Schaffenskraft der Stoa vorerst erschöpft. Und hat das Auftauchen überragender Männer schon ohnehin ein Brachliegen der Halb- und Mittelbegabten im Gefolge, so trat hier vollends der Umstand hinzu, daß Chrysipp das philosophische System der Stoa in allen seinen Teilen abgeschlossen und abgerundet hatte. Wohl konnten seine Nachfolger noch

---

[799]) Plut. comm. not. cap. 25: τοῖς γὰρ τέλος ἡγουμένοις τὴν ἐπιστήμην ἀνομολογεῖ.

[800]) Der Titel eines Werkes bei D. L. VII, 201 lautet bezeichnenderweise: Περὶ καταλήψεως καὶ ἐπιστήμης καὶ ἀγνοίας, θ'. Auch leitete er alles Gute von der ἐπιστήμη ab, Galen de plac. Hipp. V, 596 K., 592 M.: καλῶς γὰρ ἅπαντα γινωσκόντων τε καὶ πραττόντων ἡμῶν ἂν ὁ βίος κατοικοῖτο κατὰ ἐπιστήμην, κακῶς δὲ καὶ ψευδῶς γινωσκόντων τε καὶ πραττόντων κατὰ ἄγνοιαν, ὡς αὐτὸς ὁ Χρύσιππος βούλεται. Danach dürfte es wohl feststehen, daß die häufig wiederkehrende Definition der ἐπιστήμη, die man bald als κατάληψιν ἀσφαλῆ, ἀμετάθετον, ἀμετάπτωτον, etc. dargestellt hat von Chrysipp aufgestellt worden ist.

einzelne unausgeglichene Schroffheiten glätten, einzelne auffällige Unebenheiten abfeilen; aber durchgreifend umgestalten konnte man dieses System nicht mehr, ohne den Geist des Stoizismus zu verleugnen oder doch erheblich zu schädigen. Namentlich in der Dialektik hatte er das System mit so überquellender Kraft ausgeführt und fortentwickelt, daß seinen Nachfolgern schlechterdings keine Möglichkeit geboten war, hier noch einmal den Hebel anzusetzen und den Meister zu überbieten. Zudem trat das Interesse für dialektische Fragen immer mehr und mehr hinter der Ethik zurück. Es wird uns daher nicht wundern, wenn wir in der Folgezeit eine völlige Vernachlässigung der Erkenntnistheorie antreffen. Nur sporadisch tauchen bei den mittleren Stoikern Bemerkungen auf, die uns bezeugen, daß das Interesse für die Erkenntnistheorie auch bei ihnen nicht ganz erloschen und erstorben war. Nebenbei wollen wir noch bemerken, daß die von uns bereits im ersten Bande vorgeschlagene Zusammenfassung der Stoiker von Diogenes bis Seneca unter dem Namen „Mittelstoa" sich hier ganz besonders bewährt, ja als dringend notwendig erweist. Und haben wir schon früher gezeigt, daß sich die jüngere Stoa durch ihre markante, charakteristische Eigenart, durch ihr augenfälliges Zurückgreifen auf die älteren Häupter der Schule von der „Mittelstoa" scharf unterscheidet, so werden wir hier diese Behauptung bestätigen und erweitern können. Wir werden nämlich die auffällige Beobachtung machen können, daß die in der Mittelstoa fast ganz vergessene und verschollene Erkenntnistheorie in der Neustoa zu neuem, jugendfrischem Dasein erhoben wurde. Es ist dies ein Beweis mehr, wie mißlich es ist, die Geistesarbeit von Jahrhunderten in ein kahles Schema einzuzwängen, da man Gefahr läuft, Männer verschiedener Jahrhunderte, die in ihrer Denkweise zuweilen toto coelo auseinandergehen, unter eine gemeinsame Rubrik zu bringen.

Der Babylonier Diogenes war nicht nur nomineller Nachfolger, sondern in Wirklichkeit geistiger Erbe Chrysipps, so daß er vielfach als Haupt der jüngeren Stoiker angesehen worden ist.[881]) Die Dialektik seines Meisters hat er mehr nach der

---

[881]) Vgl. Cic. Tusc. quaest. IV, 3, de senect. cap. 7, wo ihm nach-

grammatischen und sprachphilosophischen Seite hin fortgebildet.[802]) Wenigstens werden ihm viele sprachphilosophische Bestimmungen in den Mund gelegt.[803]) Einzelne Fragmente seiner Lehre lassen darauf schließen, daß er auch spezifisch erkenntnistheoretischen Fragen nicht ferngestanden haben kann. Abgesehen davon, daß er eine διαλεκτικὴ τέχνη verfaßt hat[804]), besitzen wir noch von ihm eine pathologische Definition des Willens. Den ersten Antrieb zum Willen erhält nach ihm der Mensch durch ein Verdampfen der Seele.[805]) Ein Zeugnis seines Festhaltens am Empirismus ist seine Ableitung der Kunst aus der κατάληψις[806]), die ja bekanntlich rein empirischen Ursprunges ist. Fügen wir noch hinzu, daß er ein Werk de divinatione hinterlassen hat [806a]), das wohl auch erkenntnistheoretische Fragen behandelt haben dürfte, so ist alles erschöpft, was wir von seiner Dialektik wissen.

Etwas reichlicher, wenn auch immer noch dürftig genug, fließen die Quellen über den Nachfolger des Diogenes, Anti-

---

gerühmt wird, er habe den Stoizismus zuerst in Rom heimisch gemacht. Magnus et gravis Stoicus nennt er ihn de off. III, 12, 51.

[802]) Cic. de orat. II, 38; vgl. dazu Steinhart bei Ersch und Gruber s. v. Diogenes aus Babylon.

[803]) Davon zeugt seine Schrift περὶ φωνῆς τέχνη; vgl. darüber Thiery, dissertatio de Diogene Babylonio p. 91. Krische, Forschungen S. 484[1] hält mit Rossini, Praef. ad Philod. §. 14—16 dieses Werk für identisch mit dem von D. L. VII, 71 citierten Buch διαλεκτικὴ τέχνη, ohne diese Vermutung hinreichend zu motivieren. Über die φωνή hat Diogenes so manche Bestimmungen formuliert, die später Gemeingut der Schule geworden sind, vgl. Bd. I, S. 181, wo noch hinzugefügt werden muß, Simpl. in Arist. Phys. III, 1 (Arist. p. 201[a]), p. 426 Diels: καὶ οἱ ἀέρα δὲ πεπληγμένον τὴν φωνὴν ἀποδιδόντες, ὥσπερ Διογένης ὁ Βαβυλώνιος ὁμαρτάνουσι.

[804]) D. L. VII, 71; Thiery l. c. und vorige Note. Nach Cic. Acad. pr. II, 39, 98 soll sogar Karneades seine Dialektik erst durch Diogenes erhalten haben.

[805]) Thiery l. c. p. 54; Bd. I, Note 182 und 360.

[806]) Cic. de fin. III, 15, 50: cognitiones *comprehensionesque* rerum, *e quibus efficiuntur artes.*

[806a]) Cic. de divin. I, 36. Des Diogenes Ansichten hierüber sind entwickelt bei Cic. de div. I, 29, 84, II, 43, 90 ff. und 49, 101.

pater von Tarsus. Dieser sonst wenig bekannte Stoiker scheint in eine besonders scharfe Polemik gegen die Skeptiker verwickelt gewesen zu sein.[807]) Das meiste Interesse mag ihm wohl die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit abgewonnen haben, wenngleich er auch sonstigen logischen und erkenntnistheoretischen Problemen nicht fernstand.[808]) Seine vorwiegende Beschäftigung mit dem Kriterium, über dessen Wesen er eine bemerkenswerte Äußerung hinterlassen hat[809]), geht besonders aus seinem treffenden Einwand gegen die Skeptiker hervor. Hatten diese mit apodiktischer Gewißheit behauptet, man könne nichts mit absoluter Sicherheit für wahr erklären, so wirft er ihnen mit Recht vor, daß sie doch das Eine mit unbedingter Sicherheit glauben, daß man nichts wissen könne.[810]) Gäbe es überhaupt nichts Gewisses, dann müßten sie folgerichtig daran zweifeln, ob wir etwas wissen können, aber nicht kurzweg behaupten, es gäbe kein Wissen. Hierin scheint Antipater sich mehr Chrysipp anzunähern. Ein weiteres Zeichen seines Anschlusses an diesen Vorgänger ist seine Auffassung des Verhängnisses[811]), sowie seine Ansichten über die συγκατάθεσις[812]), die ein chrysippeisches Gepräge tragen. Hingegen scheint seine Äußerung, der Gottesbegriff käme durch

---

[807]) Plut. de garrul. cap. 23, citiert bei Hirzel a. a. O. II, 249.

[808]) Cic. Acad. II, 6: Antipatrumque Stoicum, qui *multis* in eo fuisset, reprehendebant. Von seiner Beschäftigung mit der Logik zeugt auch seine Theorie der Definition D. L. VII, 60: Ὅρος δέ ἐστιν λόγος κατὰ ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος. Auf seine ausgebreitete Thätigkeit in der Logik weist auch hin Simplic. in Arist. Categ. fol. 54.

[809]) D. L. VII, 54: Κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας φασὶ τυγχάνειν τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν, τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος, καθά φησι . . Ἀντίπατρος.

[810]) Cic. Acad. II, 9, 28: Sed Antipatro hoc idem postulante, quum diceret, ei, qui affirmaret *nihil posse percipi*, consentaneum esse *unum tamen illud dicere percipi* posse, ut alia non possent, Carneades acutius resistebat. Genau dasselbe Acad. II, 34, 109.

[811]) Stob. Ekl. I, 178.

[812]) Plut. St. rep. cap. 47.

ἐνάργεια zustande[813]) darauf hinzudeuten, daß er mit Kleanthes denselben nicht für angeboren, sondern für ein Produkt der empirischen Schlußfolgerung hält. In dieser Annahme werden wir durch die Nachricht Epiktets bestärkt, nach welcher Antipater sich vielfach an Kleanthes angelehnt haben soll.[814]) Gleich seinem Lehrer Diogenes verfaßte auch er ein Buch de divinatione[815]), von welchem anzunehmen ist, daß es auch erkenntnistheoretische Probleme behandelt hat. Im übrigen sei nur noch bemerkt, daß jenes Platonisieren, das bei Panaetius und Posidonius zu entschiedenem Durchbruch gekommen war, auch bei Antipater bereits leise und schüchtern auftritt.[816])

Beim Rhodier Panaetius tritt die Dialektik vollends in den Hintergrund. So schöpferisch gestaltend er in der Ethik auftrat — sein Buch περὶ τοῦ καθήκοντος war bekanntlich die Vorlage zu Ciceros de Officiis[817]) — so kümmerlich mag seine Dialektk gewesen sein. Van Lynden, der Bearbeiter der Philosophie des Panaetius, kennt kein einziges Fragment der Dialektik.[818]) Dieser klarste Geist der Stoa, wie ihn Zeller neuerdings genannt hat[819]), Panaetius mag einen Widerwillen gegen die haarspaltenden Finessen

[813]) Plut. St. rep. cap. 38. Über diese ἐνάργεια vgl. noch Cic. Acad. II, 6 (von Antipater).

[814]) Epikt. diss. II, 19, 2.

[815]) Cic. de div. I, 3, 6. Antipaters Ansichten darüber sind entwickelt Cic. de div. I, 39, 34 und 54, 123, II, 70, 144, Acad. pr. II, 6, 17, 9, 28 und 34, 109.

[816]) Clem. Alex. Strom. V, 254 Sylb.; vgl. Hirzel II, 256.

[817]) Vgl. C. Thiaucourt, essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Paris 1885, p. 304 ff.

[818]) Van Lynden, de Panaetio Rhodio p. 67: praecepta quidem dialectica Panaetii *nulla* de nobis in veterum libris memorata obtulerunt. Aus D. L. VII, 41 wissen wir, daß er die Philosophie mit der Physik begann. Weswegen Panaetius die Dialektik perhorreszierte, darüber giebt uns Cicero de fin. IV, 28 Aufschluß: Stoicorum tristitiam et asperitatem fugiens, nec acerbitatem sententiarum, *nec disserendi spinas probavit*, *fuitque in altero genere mitior*, in altero illustrior.

[819]) Zeller im Comment. in honorem Theod. Mommsen, Berlin 1877, S. 402. Cic. Acad. II, 33, 107 nennt ihn princeps Stoicorum; de legib. III, 5 spricht er von ihm als magno homine et in primis

einer unfruchtbaren Dialektik empfunden haben. Daher mochte wohl seine Abneigung gegen die Logik überhaupt rühren.[820]) Nur einzelne mit der Erkenntnistheorie lose zusammenhängende Probleme haben bei ihm Beachtung gefunden. So dürfte er beispielsweise in seinem Buche περὶ προνοίας[821]), das der Darstellung in Ciceros de natura deorum als Quelle gedient hat[822]), der Frage nach der Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit dem Fatum nähergetreten sein. Einer besonderen Pflege dürften sich bei ihm die grammatischen (und wohl auch sprachphilosophischen) Studien erfreut haben. Darauf verweist namentlich eine Quelle, die bisher den Forschern entgangen ist.[823])

Der vielseitige Posidonius, der bei nahezu allen Philosophemen der Stoa seine Meinung, wenn auch durchweg in wenig origineller Weise geltend gemacht hat, konnte natürlich auch dem Erkenntnisproblem nicht ganz aus dem Wege gehen. Freilich war die Behandlung desselben seitens dieses sonst so breitspurig angelegten Philosophen immerhin noch dürftig genug. Er hält zwar die einzelnen Teile der Philosophie für untrennbar, giebt aber gleichwohl einen Gradmesser der Wertschätzung jener Teile an. Die Physik gleicht dem Blut und Fleisch, die Logik den

---

credito und de fin. IV, 9, 23 lobt er ihn als homo inprimis ingenuus et gravis.

[820]) Vgl. Steinhart bei Ersch und Gruber s. v. Physik und Note 818.

[821]) Cic. ad Att. 13, 8.

[822]) Speziell der Passus des zweiten Buches de natura deorum über die πρόνοια scheint aus des Panaetius gleichnamigem Buch zu stammen, vgl. Thiaucourt l. c. p. 237 f; Hirzel a. a. O. I, 194—197, 211 f. und über ein Fragment aus dieser Schrift II, 803[1].

[823]) Vgl. Papiro Ercolanese, ed. Comparetti, Col. 69 p. 94: ὁ δὲ Παναίτιος καὶ τὸν γραμματικόν .... Die jetzt folgende Lücke ist wohl dahin auszufüllen, daß er die Grammatik gepflegt hat. Hirzel, a. a. O. II, 260 bemerkt, Diogenes Babylonius sei in seiner Sprachphilosophie Vorläufer des Panaetius gewesen, der sich besonders durch seine Reinigung der Sprache hervorgethan hat, vgl. Hirzel II, 378 ff. u. 1.

Sehnen und Knochen, die Ethik der Seele des Menschen.[824]) Innerhalb der Logik wies er auch der Dialektik speziell ihre Stelle an; sie soll die Wissenschaft vom Wahren, Falschen und Mittleren sein.[825]) Offenbar versteht er also unter der Dialektik vorzugsweise die Erkenntnistheorie, wie er denn auch die Einteilung der Dialektik in voces und res von der alten Stoa übernommen hat.[826]) Seine erkenntnistheoretische Polemik richtete sich augenscheinlich in erster Linie gegen den skeptischen Verzicht auf jedes Urteil (διαφωνία).[827]) Diesen Anschauungen gegenüber, die ja dazu angethan sind, die Grundlagen der gesamten Philosophie aufzulockern, betonte er in seiner Schrift περὶ κριτηρίου[828]) das Vorhandensein eines Kriteriums der Wahrheit recht energisch. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Posidon bei seiner Bestimmung des Kriteriums auf den ὀρθὸς λόγος Zenos zurückge-

---

[824]) Sext. M. VII, 19: ὁ δὲ Ποσειδώνιος, ἐπεὶ τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων, τὰ δὲ φυτὰ τῶν καρπῶν ἕτερα θεωρεῖται καὶ τὰ τείχη τῶν φυτῶν κεχώρισται, ζῴῳ μᾶλλον εἰκάζειν ἠξίου τὴν φιλοσοφίαν. αἵματι μὲν καὶ σαρκὶ τὸ φυσικόν, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν. Danach ist D. L. VII, 40 zu berichtigen. Ebenso ist die Nachricht D. L. VII, 39, nach welcher Posidon drei Teile (μέρη) der Philosophie unterschieden haben soll, dahin einzuschränken, daß er diese Scheidung blos formell, nicht inhaltlich vorgenommen hat, da ihm die Philosophie nach Sextus für ein untrennbares, organisches Ganzes galt.

[825]) D. L. VII, 62: διαλεκτικὴ δέ ἐστιν (ὥς φησι Ποσειδώνιος) ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων.

[826]) Quinctil. Inst. or. III, 6, 37: In duo et Posidonius dividit, *vocem* et *res*. In voce quaeri putat, an significet „quid, quam multa, quodammodo"; in rebus coniecturam, *quod* κατ' αἴσθησιν vocat; et qualitatem et finitionem, cui *nomen dat* κατ' ἔννοιαν, et ad aliquid. Unde et illa divisio est, alia esse scripta, alia inscripta. Die Gegenüberstellung von κατ' αἴσθησιν und κατ' ἔννοιαν verdient Beachtung.

[827]) D. L. VII, 129: δοκεῖ δὲ αὐτοῖς μήτε (διὰ suppl. Bake) τὴν διαφωνίαν ὑφίστασθαι φιλοσοφίας· ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον, ὡς καὶ Ποσειδώνιός φησιν ἐν τοῖς Προτρεπτικοῖς. Über die διαφωνία vgl. noch Cic Acad. II, 4, 10; D. L. IX, 104 (Bake, Posidonii reliquiae p. 38).

[828]) D. L. VII, 54; vgl. dazu Hirzel II, 16.

griffen hat[829]), womit wir indes nicht ausgesprochen haben möchten, Posidon habe die stoische Erkenntnistheorie mit der platonischen versöhnen wollen, wie Hirzel will. Die Kluft zwischen dem entschiedenen Rationalismus Platos und dem Empirismus der Stoa war eine so tiefe und riesengewaltige, daß sie unmöglich überbrückt werden konnte. Wer den Sinnen ein so unbedingtes Vertrauen entgegenbringt, daß er sie zum Kriterium der sinnlichen Erscheinungswelt erhebt, wie uns von Posidon berichtet wird[830]), der hatte am allerwenigsten das Bedürfnis, die Vermittelungsbrücke zwischen diesen unausgeglichenen Gegensätzen zu schlagen. Und wenn er die Mathematik nicht für eine abstrakte Vernunft-

---

[829]) Hirzel II, 16 und 531 ff. führt aus, daß Posidon sich jenen älteren Stoikern, von denen er D. L. VII, 54 (worüber Note 549a zu vgl. ist) berichtet, sie hätten den ὀρθὸς λόγος für das Kriterium erklärt, angeschlossen habe. So zutreffend diese Bemerkung auch sein mag, so vermögen wir darin doch keine Hinneigung zum Platonismus zu erblicken. Wir werden vielmehr nachweisen, daß Posidon den stoischen Empirismus in keiner Weise angetastet oder gar aufgegeben hat. Zur Frage des Kriteriums bei Posidon hat Bake l. c. p. 231 noch Sext. M. VII, 93 zu Unrecht herangezogen: ἦν δὲ ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων ὑποστάσεως ἀριθμός· διὸ καὶ ὁ κριτὴς τῶν πάντων λόγος οὐκ ἀμέτοχος ὢν τῆς τούτου δυνάμεως, καλοῖτο ἂν ἀριθμός. Diese Worte gehören — vgl. Hirzel S. 532[1] — nicht mehr zu den Schlußfolgerungen Posidons.

[830]) Sext. M. VII, 93 (nicht I, 93, wie Hirzel irrtümlich citiert): καὶ ὡς τὸ μὲν φῶς, φησὶν ὁ Ποσειδώνιος, τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος, ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου. Hirzel selbst giebt a. a. O. S. 532 zu, daß in diesen Worten das Eingeständnis Posidons enthalten ist, die Sinne allein seien für die Sinnenwelt Kriterium der Wahrheit. Auch in der Note 826 haben wir gesehen, daß Posidon dem κατ' ἔννοιαν das κατ' αἴσθησιν gegenüberstellt. Vgl. noch Stob. Ekl. I, cap. 52 (Aet. Diels 403), wo Pos. die ὅρασις auch σύμφυσις nennt. Wenn aber ein Philosoph der sinnlichen Wahrnehmung eine so weite Machtsphäre eingeräumt hat, daß er ihr die Entscheidung über Wahr und Falsch für die ganze Sinnenwelt überläßt, wie dies hier von Posidon bezeugt ist, dann kann von einer Annäherung an die Erkenntnistheorie Platos schlechterdings nicht Rede sein.

wissenschaft, sondern nur für ein Mittelding hielt zwischen sinnlicher Erfahrung und Abstraktion[831]), so war er dennoch nur wenig geneigt, dem Platonismus noch weitergehende Zugeständnisse zu machen. Halten sich doch auch seine sonstigen erkenntnistheoretischen Lehrbestimmungen durchweg im Rahmen des Stoizismus. Seine Definition des Kausalbegriffs[832]), seine Erklärungen des Zeitbegriffs[833]) sind durchaus in stoischem Sinne gehalten. Einen wie hohen Wert er auf die philosophische **Erfahrung** gelegt hat — im Gegensatz zu Plato — leuchtet auch daraus hervor, daß er aus ihr allein die ganze Kulturentwicklung der Menschheit ableiten zu müssen vermeinte.[834]) Schließlich paßt auch seine Auffassung des Verhängnisses, das er für die dritthöchste Macht erklärte[835]), vollkommen in das System der Stoa. Ja, sein Versuch, die Wahlfreiheit künstlich zu retten, indem er dazu ermuntert, gegen das Fatum anzukämpfen[836]), erinnert leb-

---

[831]) Plut. de procr. an. in Tim. p. 1023 B. Wyttenb.: τά τε γὰρ μαθηματικὰ τῶν πρώτων νοητῶν μεταξὺ καί τῶν αἰσθητῶν τετάχθαι. Das klingt freilich etwas platonisch, gestattet aber keinen Rückschluß auf die gesamte Erkenntnistheorie Posidons.

[832]) Stob. Ekl. I, 338 H.; Bake l. c. p. 42 (Ar. Didym. Diels p. 457).

[833]) Bake p. 52 (aus Stob. I, 256 H.; vgl. Ar. Didym. Diels 461).

[834]) Sen. ep. 90, 17: artes quidem a philosophia *inventas*, quibus in quotidiano usu vita utitur etc. Hier mag noch als Ergänzung zu Bake p. 193, Sen. ep. 88, 21 ff. angefügt werden, wo von Posidon eine Vierteilung der Künste mitgeteilt wird.

[835]) Plut. phil. I, 28 = Stob. Ekl. I, 5, 15 (Aet. Diels 344): Ποσειδώνιος τρίτην ἀπὸ Διός· πρῶτον μὲν γὰρ εἶναι τὸν Δία, δεύτερον δὲ τὴν φύσιν, τρίτον δὲ τὴν εἱμαρμένην; vgl. dazu Hirzel II, 771, der hierin eine Abweichung von Chrysipp und Anlehnung an Kleanthes erblicken will, was jedoch unzutreffend ist. Hirzel hat eben D. L. VII, 149 übersehen, wo es heißt: καθ' εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ εἱμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευτέρῳ περὶ εἱμαρμένης. Vgl. noch über Posidons Fatumslehre Cic. de fato cap. 3, 5 und 4, 7.

[836]) Sen ep. 113, 28 (fehlt bei Bake). Auch hierin liegt ein Anschluß an Chrysipp, der bei Aul. Gell. Noct. Att. VI, 2 dem gleichen Gedanken Ausdruck giebt.

haft an Chrysipp. Seine abweichenden Ansichten in den Büchern de divinatione[837]) gehören jedoch nicht zum erkenntnistheoretischen Gebiet. Wohl aber streifen seine Äußerungen über die Dichtkunst[838]), über Grammatik[839]), über Homerinterpretation[840]) schon eher die Erkenntnistheorie, ohne jedoch vom Geiste des Stoizismus abzuweichen. Echtstoisch ist bei ihm die Hervorkehrung des Tonusbegriffs auch im Bereich der Erkenntnis. Er führte nämlich die falschen Vorstellungen auf ein leidentliches Zusammenziehen der Seele, d. h. ein Schwächerwerden des Tonus zurück.[841]) Die hier zusammengestellten Fragmente, die Bakes Sammlung S. 230—33 wesentlich ergänzen, dürften wohl ausreichend den Beweis geliefert haben, daß von einem Einlenken Posidons in den platonischen Realismus nicht entfernt die Rede sein kann. So willfährig und entgegenkommend er sich in der Psychologie auch den Platonikern gegenüber gezeigt hatte, so fest und beharrlich behauptet er den Empirismus — ein Beweis mehr, daß dieser durch alle Schwankungen und Wandlungen der Schule hindurch als eine unantastbare Grundlehre respektiert worden ist.

Von Luc. Ann. Cornutus ist kaum Nennenswertes zu berichten. Er anerkannte die stoische Dreiteilung der Philosophie, woraus klar erhellt, daß er auch die Logik gepflegt haben muß.[842])

---

[837]) Er hat 5 Bücher de divinatione geschrieben, vgl. Cic. de divin. I, 3, 6. Seine diesbezüglichen erheblichen Abweichungen sind des weiteren ausgeführt bei Cic. de divin. I, 55, 125 und 57, 130, II, 15; D. L. VII, 149 (Bake p. 45–47).

[838]) D. L. VII, 60 (Bake p. 233).

[839]) Appol. Alex. de Syntaxi, IV, 331 ed. Wechel (Bake p. 233).

[840]) Eustath. in Hom. p. 1210 (Bake p. 234).

[841]) Gal. de plac. Hipp. et Plat. p. 463 K., 442 M.: δειχνύναι πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρετικῷ διὰ τῆς παθητικῆς ὁλκῆς γίνεσθαι, προηγεῖσθαι δὲ αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν τοῦ λογιστικοῦ (fehlt bei Bake). Diese Erklärung der falschen Urteile durch ein Zusammenziehen und Schwächerwerden der Seele kann natürlich nur auf Grundlage des Tonusbegriffs erfolgen.

[842]) Cornut. de nat. deor. p. 157: τρεῖς μὲν . . . διὰ τὸ τρία γένη σκεμμάτων εἶναι, δι’ ὧν ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος συμπληροῦται; vgl.

Selbst von seiner Dialektik lassen sich noch einzelne Spuren nachweisen[843]), ebenso von seiner Sprachphilosophie.[844]) Der Empirismus erscheint bei ihm bedenklich gelockert, indem er das Dasein Gottes aus einer angeborenen Vorstellung der Menschen erwiesen hat.[845]) Hier liegt eine Anlehnung an Chrysipp vor, der ihm auch in der Behandlung der Physik vielfach als Vorbild vorgeschwebt hat. Ganz im Sinne Chrysipps ist denn auch seine Auffassung des Fatums.[846])

Einen etwas tieferen Einblick in die Dialektik gewähren uns die Fragmente des C. Musonius Rufus. Es hat sich zwar kein einziges, unmittelbar auf die Dialektik bezügliches Fragment von ihm erhalten.[847]) Doch indirekt erfahren wir, daß er den Vorzug des Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit gefunden hat[848]), was darauf schließen läßt, daß er ein Kriterium der Wahrheit angenommen und sich somit überhaupt mit dem Erkenntnisproblem beschäftigt hat. Dies beweist auch seine nachdrückliche Ermahnung, daß man falschen Vorstellungen nicht voreilig seine Zustimmung erteilen soll.[849]) Der Mensch ist aber gottentstammt

---

noch ibid. p. 187: διὰ τοῦτο παρίστασθαι τὰ τρία γένη τῶν σκεμμάτων τῆς κατὰ φιλοσοφίαν θεωρίας.

[843]) Cornut. l. c. p. 159, Eudem. p. 296: Ἡ δ' Ἐρατὼ ... ἡ τῆς περὶ τὸ ἔρεσθαι καὶ ἀποκρίνεσθαι δυνάμεως ἐπίσημός ἐστιν, ὡς διαλεκτικῶν ὄντων καὶ τῶν σπουδαίων; vgl. dazu de Martini, disputatio de L. Ann. Cornuto p. 75.

[844]) Cornut. l. c. p. 234, Eud. p. 13: ἀὴρ γὰρ πεπληγμένος ἡ φωνή. Es ist dies die bekannte Definition des Babyloniers Diogenes, die nach Eustath. in Hom. p. 1215 sogar schon Zeno angehören soll.

[845]) Cornut. l. c. p. 165, Eud. p. 145: Ἄγγελος δὲ (sc. παραδέδοται ὁ Ἑρμῆς), ἐπεὶ τὸ βούλημα τῶν θεῶν γινώσκομεν (γινώσκεται bei Eud.) ἐκ τῶν ἐνδεδομένων ἡμῖν κατὰ τὸν λόγον ἐννοιῶν; vgl. noch ibid. p. 189, Eud. p. 4: Οἱ δὲ θεοί, ὡσπερεὶ νύττοντες καὶ ὑπομιμνήσκοντες αὐτοὺς (sc. τοὺς ἀνθρώπους) τῶν ἐννοιῶν, περιγεγόνασι.

[846]) Vgl. de Martini l. c. p. 61—64.

[847]) Vgl. J. Venhuizen Peerlekamp, Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata, Haarlem 1822, p. 75: de qua (sc. dialectica) etiamsi *nihil peculiare* in Musonii reliquiis reperiantur etc.

[848]) Ibid. p. 76¹ (S. XLVI, p. 337, 150).

[849]) Epikt. diss. I, 7, 49.

und gottverwandt[850]), so daß er auf volle Erkenntnis der Wahrheit ein Anrecht besitzt. Die Seele ist in ihren Urteilen frei und an keinerlei Zwang gebunden.[851]) Jedoch besitzen wir von Natur eine Disposition zur Tugend. Es ist uns gleichsam ein Same eingepflanzt zur Erkenntnis des sittlich Guten[852]), freilich nicht in gleichem Maße, da der Eine eine stärkere Hinneigung zur Tugend besitzt, als der Andere.[853]) Indes erstreckt sich diese angeborne Disposition lediglich auf gewisse ethische Begriffe. Künste, Wissenschaften u. s. w. können wir nur auf dem Wege der Erfahrung erlernen, da es hierfür keinerlei natürliche Veranlagung giebt.[854]) Und so liefert uns noch einer der letzten Ausläufer der Stoa eine ergänzende Bestätigung des von uns wiederholt vertretenen Standpunktes, daß das scheinbare Einbiegen der Stoiker in die Bahn des Rationalismus sich ausschließlich auf die Annahme einer ethischen Disposition beschränkte[855]), aber keinesfalls dazu angethan war, den Empirismus völlig preiszugeben und zu verleugnen. Selbst die

---

[850]) Peerlekamp p. 86[4] (S. XVII, p. 160, I, 20): ἄνθρωπος συγγενέστατον τοῖς θεοῖς τῶν ἐπιγείων ἐστι; ibid. S. CXVI p. 595, I, 20: ἄνθρωπος μόνον τῶν ἐπιγείων μίμημα ἐστὶ θεοῦ ἐκείνῳ δὲ παραπλησίας ἔχει τὰς ἀρετάς.

[851]) Ibid. p. 88 (S. LXXV, p. 460): ψυχῇ φιλοσοφοῦμεν καὶ ταύτης ὀλίγῳ μέρει, ὃ δή, οἶμαι, διάνοιαν καλοῦμεν. Ταύτην γε μὴν ἐν ὀχυρωτάτῳ ἵδρυσεν ὁ θεός, ὥστε ἀόρατον εἶναι καὶ ἄληπτον καὶ ἀνάγκης πάσης ἐκτός, ἐλευθέραν καὶ αὐτεξουσίαν.

[852]) Stob. in Obs. Misc. v. VII, p. 193 (Peerlekamp p. 89[2]): ἀρετὴ φύσει ἡμῖν μέτεστι — πρὸς ἀρετὴν γέγονε ὁ ἄνθρωπος — φυσική ἐστιν ὑποβολὴ τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ πρὸς καλοκἀγαθίαν καὶ σπέρμα ἀρετῆς ἑκαστῳ ἡμῶν ἔνεστι; vgl. noch ibid. 89[1]: λόγος . . . ᾧ τε χρώμεθα πρὸς ἀλλήλους καὶ καθ' ὃν διανοούμεθα περὶ ἑκάστου πράγματος, εἰ ἀγαθὸν ἢ κακόν ἐστι καὶ καλὸν ἢ αἰσχρόν.

[853]) Ibid. p. 90[1] (Joh. Damasc.): Τῶν ἀνθρώπων οἱ μὲν ὀξυτέροι, οἱ δὲ ἀμβλυτέροι εἰσίν . . . οἱ μὲν φύσεως ὄντες χείρονος, οἱ δὲ εὐφυέστεροι.

[854]) Stob. in Obss. Misc. v. VII, p. 193 (ibid. 89[2]): ἐκείνων (sc. γραμμάτων, μουσικῆς, παλαιστρικῆς) οὐδὲν φύσει τῷ ἀνθρώπῳ μέτεστι, οὐδὲ ἥκει εἰς τὸν βίον ἔχον ὑποβολάς.

[855]) Vgl. oben S. 230 ff. u ö.

platonisierende Mittelstoa, bei welcher ein Anschluß an den platonischen Rationalismus ja nahe genug lag, hat sich gescheut, die empirische Grundanschauung der Schule aufzugeben. Aus den spärlichen und dürftigen erkenntnistheoretischen Fragmenten, die sich von der Mittelstoa zu uns herübergerettet haben, ist doch wenigstens mit voller Klarheit soviel ersichtlich, daß der Gedanke des Empirismus nach wie vor der leitende und herrschende geblieben ist.

Kapitel. XIII.

Seneca.

In der jüngeren Stoa feiert die Erkenntnistheorie ihre Wiedergeburt. So sehr sich auch ihre Philosophie zu einer einseitigen Ethik zuspitzte, so lag ihr doch auch das Erkenntnisproblem am Herzen, da sie demselben eine weitgehende Beachtung und umfassende Behandlung gewidmet hat. Freilich dürfte hier die Erkenntnisfrage nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Stärkung und Festigung der Ethik gewesen sein. Wir haben wiederholt darauf hingewiesen, daß eine starkausgebaute Ethik eine gutfundierte Erkenntnistheorie zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung haben müsse. Diesem Umstand dürfte es zuzuschreiben sein, daß in der jüngeren Stoa wohl die formale Logik völlig in den Hintergrund tritt, die Erkenntnistheorie hingegen sich einer sorgsamen Pflege und Fortentwicklung erfreut. Wie in allem, so war Seneca auch hierin Fahnenträger der jüngeren Stoa. Wohl kannte er die formale Logik und ihre Gesetze ausreichend[856]; aber es widerstrebte ihm, sich mit derselben eingehender zu befassen, da sie der Ethik gar zu wenig Material abliefert. Und wenn er auch die Erkenntnistheorie nicht ausdrücklich als besonders

[856]) Die dialektischen Spiegelfechtereien Chrysipps hat er gründlich verachtet, vgl. epp. 45, 48 und 49 passim; besonders ep. 82, 19. Daß er aber alle diese dialektischen Kunstgriffe seiner Schule sehr wohl kannte, vgl. Zeller III[3], 699[3].

wichtigen Bestandteil der Philosophie hervorhebt, so ersehen wir doch aus seiner Stellungnahme zu allen Problemen derselben, welchen Wert und welche Bedeutung er ihr zugemessen hat. Es hat für uns noch einen besonderen Reiz, gerade auf diesen Teil der Philosophie Senecas näher einzugehen, da derselbe noch von keiner Seite eine besondere Behandlung erfahren hat. Selbst Zeller hat nur der Physik, Anthropologie und Ethik Senecas volle Beachtung geschenkt, die Erkenntnistheorie aber kaum leise gestreift. Und doch finden sich bei genauer Sondierung und Sichtung der philosophischen Anschauungen Senecas so manche Beiträge zur Erkenntnistheorie, die eine besondere Besprechung dringend erheischen.

Bei Posidonius haben wir schon die Beobachtung gemacht, daß er, trotz seines Einlenkens in die platonische Psychologie, doch in der Erkenntnistheorie schulfester Stoiker geblieben ist. Dasselbe gilt von Seneca, freilich in noch höherem Maße, da uns seine offene Klarlegung dieser Fragen in den uns erhaltenen Werken eine breitere Grundlage für die Erschließung seiner Philosophie gewährt. Gleich bei der Formulierung des ἡγεμονικὸν zeigt er sich als vollendeter Stoiker, wenn er dasselbe als das geistige Centrum des Menschen auffaßt, das bei Kindern noch unreif und unentwickelt, bei Tieren aber stets verschwommen und verworren ist.[857]) Die Wahrnehmung (αἴσθησις) hält auch er für den Ausgangspunkt des Erkennens. Nur darf man sich auf die Sinneseindrücke allein nicht stützen, sondern soll dieselben durch

[857]) Sen. de ira I, cap. 3 vom ἡγεμονικόν: capit ergo visus speciesque rerum quibus ad impetus evocetur, sed *turbidas* et *confusas* (das ἡγεμ. der Tiere nämlich). Ebenso haben Kinder wohl ein Bewußtsein ihres Zustandes, aber ohne zu wissen, was dieser Zustand bedeute, da ihrem Bewußtsein Bestimmtheit fehlt, ep. 121, 13: Infantibus quoque animalibusque *principalis partis* suae sensus est non satis dilucidus nec expressus. Darum erkennt das Kind das sittlich Gute noch nicht, ep. 124, 12. Tiere aber haben wohl volle Kenntnis der Gegenwart, aber keine solche von Vergangenheit und Zukunft, ep. 124, 17: animalibus tantum quod brevissimum est, in transcursu datum, *praesens*. praeteriti *rara* memoria est.

die Vernunft regeln.[858]) Denn die Sinne geben uns nur über das Unmittelbare und Zufällige, nicht aber über das Verharrende und Ewige, auch nicht über Gut und Böse Aufschluß. Andererseits sind aber rein abstrakte Vernunftschlüsse dunkel und ohne Realität. Es bedarf daher zum Zustandekommen der Erkenntnis des innigen Zusammenwirkens von Sinn und Vernunft, wobei indes die letztere das vornehmere Glied der Erkenntnis repräsentiert.[859]) Allein die Vernunft erhält ihr Material erst durch die sinnliche Vorstellung. Kein Vernunftwesen wird irgend eine Handlung begehen, es sei denn, daß es durch eine sinnliche Vorstellung (φαντασία) einen Anreiz empfangen hat.[860]) Sobald indes die Seele von irgend einer Vorstellung affiziert ist, tritt ihre Urteilskraft in volle Thätigkeit. Freiwillig hat dann die Seele ver-

---

[858]) Sen. de vita beata cap. 8: cum *secuta sensus suos* per illos se ad externa porrexerit, et illorum et sui potens sit.

[859]) Ep. 95, 61: Quaedam *aperta* sunt, quaedam obscura: *aperta*, quae *sensu reprehenduntur* (= καταλαμβάνονται), quae memoria. *obscura*, quae *extra haec* sunt: maior eius pars *pulchriorque* in *occultis* est. Deshalb sollen die Sinne der Vernunft gehorchen, nicht ihr befehlen, ep. 66, 32: non enim servit (ratio), sed imperat sensibus. Denn der Sinn allein, ohne Zuhilfenahme des Verstandes, ist doch zuweilen stumpf und unzulänglich (nat. quaest. I, 2, 3 und III, 7, 9, ep. 124, 4: sensus *obtunsa* res et *hebes*), weil er sich nur auf das empirisch unmittelbar Gegebene beschränkt, aber noch kein Urteil über Gut und Böse, über Schädlich und Nützlich enthält, ep. 66, 35: de *bonis* ac *malis sensus non* iudicat: quid utile sit, quid inutile, ignorat. *non* potest ferre *sententiam*, nisi in *rem praesentem* perductus est. nec futuri providus est nec praeteriti memor: quid sit consequens, nescit.

[860]) Ep 113, 18: Omne rationale animal nihil agit, nisi primum *specie* alicuius rei *irritatum* est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum; ähnlich de ira I, cap. 3. Es scheint, daß Seneca in der psychologischen Auffassung der φαντασία sich mehr der Ansicht Chrysipps angenähert hat, nach welcher dieselbe als ἡγεμονικόν πως ἔχον aufzufassen ist, vgl. ep. 50, 6: quanto facilius animus accipit formam, flexibilis et omni humore obsequentior? *Quid enim est aliud animus quam quodammodo se habens spiritus?* Vgl. noch ep. 113, 9 und 121, 10: Consitutio (= ἕξις) est, principale animi quodammodo se habens.

möge der συγκατάθεσις zu entscheiden, ob eine Vorstellung wahr oder falsch ist.[861]) Der Mensch vermeide daher möglichst das schwankende Meinen (δόξα), das einem Wahnsinn gleichkommt[862]); er stütze sein Wissen vielmehr lediglich auf diejenigen Vorstellungen, die mit so unmittelbarer und zwingender Überzeugungskraft (κατάληψις) auf ihn eindringen, daß er ihnen seine Zustimmung erteilen muß. Erst bei Seneca nämlich tritt der Gedanke mit voller Klarheit und entschiedenem Nachdruck hervor, daß Wille und Urteil zusammenfallen.[863]) Der Tonus, mit welchem eine Vorstellung auftritt[864]), regt gleichzeitig Wille und Urteil an. Seneca konnte daher auf die συγκατάθεσις einen um so größeren Wert legen, als er ja auch der Willensfreiheit mit Kleanthes einen größeren Spielraum zugewiesen hat, als sonst in der Stoa üblich war. Zwar betont auch er recht kräftig die unerbittliche Macht des Fatums, das gleich bei der Geburt unser Lebensende

---

[861]) Ep. 113, 18: quid sit *adsensio* dicam: oportet me ambulare; tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et *approbavi* hanc opinionem meam: oportet me sedere: tunc demum sedeo [*cum in hoc adsensi*]. Hier ist es klar und unzweideutig ausgesprochen, daß die συγκατάθεσις gleicherweise Urteil und Wille ist; vgl. noch de ira II, 1: nihil iram per se audere, sed *animo adprobante* . . . non est eius impetus, qui sine *voluntate* nostra concitatur; vgl. noch insbesondere ep. 95, 57 (weiter Note 863).

[862]) Ep. 66, 6: animus . . . *non ex opinione*, sed ex natura pretia rebus inponens; ep. 94, 17: insania publica . . . falsis opinionibus laborat (von Aristo, aber unter offenbarer Zustimmung zitiert); de vita beata cap. 8. Man soll nicht bei der δόξα verharren, denn alles Schwanken im Urteil rührt nur von der δόξα her, ep. 95, 58

[863]) Ep. 95, 57: Actio recta non fuerit, nisi recta fuerit voluntas. ab hoc enim est ratio: rursus *voluntas non erit recta*, nisi *habitus animi* rectus fuerit. ab hoc enim est voluntas. *habitus animi* porro non erit, nisi totius vitae leges perceperit et quid de *quoque iudicandum* sit exegerit . . . Non contingit tranquillitas nisi immutabile certumque *iudicium* adeptis; vgl. noch oben Note 861.

[864]) Auf den Tonus der Seele legte Sen. das größte Gewicht, vgl. ep. 66, 12: in altero enim *remissa* et laeta, in altero pugnax et *intenta* (= ἔντονον); ibid. 66, 14: in altero enim naturalis est animi *remissio* et laxitas, in altero contra naturam dolor; ep. 99, 15: ani-

bestimmt, dem selbst die Götter untergeordnet sind.[865]) Aber er beschränkt das Fatum doch dahin, daß es nur über unsern Körper, nicht auch über die Seele volle und unbedingte Macht hat.[866]) Die menschliche Vernunft, die ein Abglanz der göttlichen ist[867]), besitzt die Eigenart, den Beschlüssen des Verhängnisses seine Zustimmung erteilen oder auch versagen zu können.[868]) In diesem freiwilligen Beipflichten liegt unser sittliches

mum *contrahi* und ibid. 108, 2: *quo plus recipit animus, hoc se magis laxat.*

[865]) Sen. de prov. cap. 5: Fata nos ducunt et quantum cuique temporis restat, prima nascentium hora disposuit ... quare tamen deus tam iniquus in distributione fati fuit etc.; das Fatum ist eine unverbrüchliche Kausalitätskette, ep. 19, 6: qualem dicimus *seriem* esse *causarum*, ex quibus nectitur fatum; ebenso de benef. IV, 7: Nihil aliud est fatum quam series inflexa causarum. Vgl. noch Consol. ad Marc. cap. 20 und ep. 99, 8 f.

[866]) Ep. 65 passim; besonders der Satz: in hoc obnoxio domicilio *animus liber* habitat.

[867]) Will man Alles in der Welt sich unterthan machen, dann muß man zunächst sich selbst der Vernunft unterordnen, ep. 37, 4: si vis omnia tibi subicere, te subice rationi. Was die Vernunft empfiehlt, ist gediegen und währt ewig, ep. 66, 30: Quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est; ibid. 32: sola ratio immutabilis et iudicii tenax est; ebenso ep. 74 und 76. Vernunft und Seele haben natürlich eine gleiche Beschaffenheit, da die erstere nur einen Teil der letzteren bildet, ep. 114, 3: Non potest alius esse ingenio, alius animo color (soll wohl heißen: calor = πνεῦμα): si ille sonus est... ingenium quoque siccum ac sobrium est. Denn sie ist ja nur der göttliche Hauch in uns, ep. 66, 12: ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa; vgl. noch ep. 76, 10 und 92, 27.

[868]) Sen. de prov. cap. 5: boni viri ... *volentes* quidem, non trahuntur a fortuna. Darum ist Niemand ohne eigene Schuld unglücklich, ep. 70. Das Verhängnis ergreift eben den Menschen nicht etwa mit langen, unentrinnbaren Armen, sondern es führt diejenigen, die sich an es hängen, ep. 82, 5: Non habet fortuna longas manus: *neminem* occupat nisi *haerentem* sibi. Itaque quantum possumus, ab illa resiliamus: quod sola praestabit sui naturaeque cognitio. Ja, die ratio perfecta vermag sich gegen das Geschick aufzulehnen, ep. 89, 2

Verdienst, aus welchem sich Belohnung oder Bestrafung seitens der Gottheit rechtfertigt. Hier ist der Knotenpunkt jener eigentümlichen Lösung der Probleme: Willensfreiheit und Determination, die später bei den Arabern im kasb, bei den Okkasionalisten im consentement libre gipfelte.[869]) Jetzt erhebt sich die Frage, worin Seneca das Kriterium der Wahrheit erblickt hat, und davon wird denn auch die Entscheidung über seinen Empirismus abhängen. Hier fällt uns zunächst eine gewisse Vorliebe für rationalisierende Begriffe auf, und man wird gut thun, dieselbe zum Teil auf platonische Einflüsse zuzückzuführen, wenn sie gleich auch im Rahmen des Stoizismus noch ihre Stelle finden könnte. So spricht er beispielsweise von angeerbten Naturfehlern, welche die Seele wohl mildern, aber nicht ganz überwinden kann.[870]) Ebenso läßt er den Keim alles Guten in der Seele verborgen liegen, wie auch so manche andere Keime, die durch Wahrnehmung der Außendinge befruchtet und zur Entfaltung gebracht werden[871]), was lebhaft an Leibnitz erinnert. Denn die Natur hat uns einen wißbegierigen Geist eingepflanzt[872]), der zwar stets zur Thätigkeit drängt und antreibt[873]), dem man jedoch füglich gewisse Erholungs-

---

und 92, 2: haec enim sola non submittit animum, stat contra fortunam. Man gehorcht daher Gott nicht notwendig, sondern man stimmt ihm freiwillig bei, Sen. ep. 96, 2: *non pareo* deo, sed *adsentior. ex animo* illum, *non quia necesse est, sequor.* Hier ist das Verdienst des Menschen, das in einer bedingten Willensfreiheit besteht, sofern er befähigt ist, die Beschlüsse des Fatums mit Beifall zu begleiten, deutlich ausgesprochen.

[869]) Vgl. oben Note 748.

[870]) Ep. 11, 1: nulla enim sapientia *naturalia* corporis aut *animi vitia* ponuntur: quicquid infixum et *ingenitum* est, lenitur arte, non vincitur.

[871]) Ep. 94, 29: Omnium *honestarum* rerum *semina* animi gerunt, quae *admonitione* excitantur. Es sind dies jene dunklen, unbewußten Vorstellungen, die später bei Leibnitz eine so bedeutsame Rolle gespielt haben; vgl. oben Note 516. Seneca fährt fort: quaedam sunt quidem in animo, sed parum prompta, quae incipiunt in expedito esse, cum dicta sunt.

[872]) Sen. de vita beata cap. 5, 32.

[873]) de tranqu. an. cap. 2: natura enim humanus animus *agilis*

pausen gönnen sollte, damit er sich stärken und kräftigen könne.[874]) Allein unser Geist ist von Natur unvollkommen[875]), da er noch keine fertigen Erkenntnisse, vielmehr nur die Keime zu denselben besitzt. Auch die sittlichen Begriffe haben wir nicht etwa als fertige Data ererbt, sondern nur die Keime dazu, die wir dann durch Analogie, d. h. vermittelst der Erfahrung erschlossen und befestigt haben.[876]) Das Kriterium der Wahrheit wird sonach im harmonischen Zusammenklang von Sinn und Vernunft zu suchen sein. Nicht der λόγος

---

est et *pronus* ad motus; ep. 39, 2: noster animus in motu est, eo nobilior et actuosior, quo vehementior fierit.

[874]) Ep. 15, 6: dandum et aliquod intervallum animo, ita tamen ut non resolvatur, sed remittatur.

[875]) Ep. 49, 12: dociles natura nos edidit et *rationem* dedit *imperfectam*, sed quae perfici posset; ep. 92, 27: ratio vero dis hominibusque communis est: haec in illis *consummata* est, in nobis *consummabilis*. Erst die ratio perfecta eben, die natürlich vermittelst der Erfahrung ausgebildet wird, ist das höchste geistige Besitztum des Menschen, ep. 41, 8: quod proprium hominis est, quaeris quid sit? animus et ratio in animo perfecta; ibid. 124, 23: Quid ergo in te bonum est? perfecta ratio.

[876]) Ep. 120, 4: *semina* nobis *scientiae* (natura) dedit, *scientiam non* dedit. nobis videtur *observatio* collegisse et rerum saepe factarum inter se *collatio*: *per analogian* nostri intellectum et *honestum* et *bonum iudicant* . . . . quae sit haec analogia dicam: noveramus corporis sanitatem: ex hac cogitavimus esse aliquam et animi. noveramus corporis vires: ex his collegimus esse et animi robur. aliqua benigna facta, aliqua humana, aliqua fortia nos obstupefecerant: *haec coepimus tamquam perfecta mirari.*

[877]) Ep. 66, 11: *una* inducitur humanis virtutibus *regula*. una enim est *ratio recta* simplexque. Darum heißt es auch ep. 66, 32 und 74: virtus non aliud quam recta ratio est. Seneca preist denjenigen glücklich, der sich im Besitz des ὀρθὸς λόγος befindet, de vita beata cap. 6: beatus ergo est iudicii rectus; ähnlich ibid. cap. 7: numquam enim *recta mens* vertitur. Ja, einige Philosophen gingen so weit, den ὀ. λ. als Endziel der Philosophie hinzustellen, ep. 89, 5: a quibusdam dicta est philosophia appetitio rectae rationis. Über den ὀ. λ. bei Zeno vgl. oben Note 549a und 717.

an sich, **vielmehr erst** der ὀρθὸς λόγος, d. h. die durch Empirie bestätigte und ergänzte Vernunft trägt die Bürgschaft der Zuverlässigkeit in sich. Und in der That greift denn auch Seneca auf den ὀρθὸς λόγος Zenos zurück[877]), der nach ihm ein Produkt des sensus communis ist.[878]) **Die Erfahrung bleibt somit nach wie vor die unumgängliche Norm der Gewißheit, da wir ohne dieselbe niemals zu irgend einer Erkenntnis gelangen können.** Bloße Abstraktionen aber, die nicht aus empirischen Thatsachen hervorgegangen sind, haben als reine Gedankendinge **keinerlei** Realität. Mit dieser Behauptung steht nun Seneca voll und ganz auf dem Boden des **stoischen Nominalismus**[879]), der ja den Empirismus unbedingt voraussetzt. Andererseits ist der rohe Sinneseindruck an sich kein vollgültiges Kriterium der Wahrheit, da dieser uns die Dinge nur in ihrer Zufälligkeit und Verworrenheit zeigt; er bedarf vielmehr dringend eines Korrektivs seitens des klärenden und ordnenden Verstandes.[880]) Die sinnliche Erfahrung vermag

---

[878]) Ep. 9, 21: Ut scias autem hos sensus communes esse, *natura scilicet dictante;* ep. 117, 6: Multum dare solemus praesumptioni *omnium hominum* et apud nos *veritatis argumentum* est *aliquid omnibus* videri; sie leiten daher den Gottesbegriff, der allen Völkern gemeinsam ist, vom sensus communis ab, ibid. Vgl. endlich ep. 95, 62: quae res *communem sensum* facit, eadem perfectum, *certa* rerum *persuasio*: sine qua si omnia in animo natant, *necessaria sunt decreta*, quae *dant animis inflexibile iudicium.* Die Begriffe ὀρθὸς λόγος und sensus communis (κοιναὶ ἔννοιαι) sind, wie sich hier wieder zeigt und früher bereits nachgewiesen worden ist, eng mit einander verbunden.

[879]) Ep. 117, 13: Sunt naturae corporum, tamquam hic homo est, hic equus: has deinde sequuntur motus animorum enuntiativi corporum. hi habent proprium quiddam et a corporibus seductum: tamquam video Catonem ambulantem. hoc sensus ostendit, animus credidit. corpus est, quod video, cui et oculos intendi et animam. dico deinde: Cato ambulat. *non corpus*, inquit, est, quod nunc loquor, sed *enuntiativum* quiddam de corpore, quod alii effatum, alii enuntiatum, alii edictum; vgl. noch de prov. cap. 4: in *vanas* mentes *imagines* evocat, multum inter falsum ac verum mediae caliginis fundit.

[880]) Ep. 124, 2: Nos intelligibile (sc. bonum iudicamus), qui illud animo damus. Das sittlich Gute wird eben erst durch die Vernunft

wohl unser Gedächtnis zu bilden und auszugestalten, aber unser Wissen, also unsere geistige Originalität, kommt erst durch die Mitwirkung der abstrahierenden Vernunft zu stande.[881]) Die höchste Weisheit der Menschen besteht aber in diesem Wissen, das sich am besten dadurch dokumentiert, das man nach festen, unwandelbaren Grundsätzen handelt.[882]) Von einzelnen in die Erkenntnistheorie hinübergreifenden Lehrbestimmungen Senecas sind noch zu erwähnen: die Theorie der Kunst, die er als Nachahmung der Natur definiert hat[883]), wobei jedoch zu bemerken ist, daß er die Kunst, wie überhaupt die einzelnen Wissenschaften, nicht als Teile, sondern nur als Hilfsmittel der Philosophie angesehen hat.[884]) Unwesentlich ist seine Fassung des Zeitbegriffs.[885]) Interessanter ist seine Erklärung der Genesis des Unendlichkeitsbegriffs. Wir erhalten den Begriff des Unbegrenzten oder Unendlichen, indem die Seele einen Gegenstand sich so lange vergrößert denkt, bis sie ermüdet, ohne daß dieser Gegenstand darum in Wirklichkeit unbegrenzt wäre. Thatsächlich giebt es

---

erkannt; denn ginge es nach den Sinnen, dann würden wir keine sich darbietende Lust ungenossen lassen, ibid.: si de bono sensus iudicarent, nullam voluptatem reiceremus.

[881]) Sen. de benef. III, 2: quicquid frequens cogitatio exercet ac renovat, *memoriae* numquam subducitur, quae nihil perdit, nisi ad quod non saepe respexit; vgl. hingegen ep. 33, 8: aliud autem est *meminisse*, aliud *scire*: meminisse est rem commissam memoriae custodire. at contra *scire* est et *sua facere* quaeque nec ad exemplar pendere et totiens respicere ad magistrum.

[882]) Ep. 20, 5: Quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle; vgl. ep. 117, 12: sapientia est mens perfecta vel ad summum optimumque perducta.

[883]) Ep. 65: Omnis ars *naturae imitatio* est. Besteht doch die menschliche Natur in ihrem eigentlichen Wesen nur in der Nachahmung des Naturgemäßen, ep. 66, 39: Quid est ergo ratio? naturae imitatio.

[884]) Ep 88, 26 ff.

[885]) Ep. 88, 33 und 124, 17: Die Zeit besteht in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, während die Vorgänger Senecas bekanntlich die Realität der Gegenwart vielfach geleugnet haben.

in der Natur gar nichts Unendliches, und darum giebt es auch keine Atome, da jeder Körper ins Endlose geteilt werden kann.[886])

Als Facit ergiebt sich uns aus der Erkenntnis Senecas folgendes: Einerseits steht es fest, daß er fast zu allen Fragen des Erkenntnisproblems entschieden Stellung genommen und sohin sein Interesse für diese Materie hinlänglich bekundet, andererseits hat er, trotz seines sonstigens Platonisierens, den stoischen Empirismus, wie überhaupt die stoische Erkenntnislehre — mit einer gewissen, schon früher beobachteten [886a]) Hinneigung zu Zeno — voll aufrechtgehalten und kräftig behauptet.

Kapitel XIV.

Epiktet.

Hatte schon Seneca die Erkenntnistheorie, wenn auch nicht die formale Logik, wieder aufgenommen und neubelebt, so trat Epiktet vollends mit Wärme und Entschiedenheit für die Wiederaufrichtung der Logik ein. Er beklagt den völligen Verfall derselben und giebt Mittel zu ihrer Hebung an.[887]) Freilich müßige dialektische Spielereien nach der Art Chrysipps sind

---

[886]) Ep. 118, 17: Ubi aliquid animus *diu* protulit et *magintudinem* eius *sequendo lassatus* est, *infinitum* coepit vocari . . . . eodem modo aliquid difficulter secari (= τέμνεσθαι) cogitavimus; novissime crescente hac difficultate insecabile (= ἄτομον) inventum est. Sic ab eo, quod vix et aegre movebatur, processimus ad immobile.

[886a]) Vgl. Bd. I, 193.

[887]) Die Überschrift von Kap. 25 des 2. Buches der Dissertationen lautet: ἀναγκαῖα τὰ λογικά. Gegen den Verfall der Logik polemisiert er I, 17, 6: διὰ τοῦτο γάρ οἶμαι προστάσσουσι λογικά; vgl. noch diss. I, 8, 17 und 26; IV, 8. Über seine Behandlung der formalen Logik vgl. Stuhrmann, de vocabulis notionum philosophicarum in Epicteti libris, Neustadt 1885, p. 28—41; über seine Stellung zur Logik überhaupt vgl. Zeller III[3], 742; Steinhart bei Ersch und Gruber, s. v. Epiktet.

durchaus nicht nach seinem Geschmack.[888]) Es ist vielmehr die erkenntnistheoretische Seite der Logik, die ja mit der Ethik eng zusammenhängt, die sein Interesse in hohem Grade wachgerufen und angeregt hat[888a]), so daß er der eigentliche erkenntnistheoretische Systematiker der Stoa geworden ist. Es ist merkwürdig, wie dieser sonst nur für die Ethik begeisterte Philosoph selbst auf die leisesten Schattierungen und minutiösesten Details der stoischen Erkenntnistheorie liebevoll eingeht. Hat Epiktet sonach, ganz im Sinne seiner Schule, der Erkenntnistheorie eine hervorragende propädeutische Stelle angewiesen, so zeigt er sich auch sonst als schulfester Stoiker. Er versteht das ἡγεμονικὸν in jener Doppelbedeutung, die wir bereits kennen, nämlich bald als die Summe aller psychischen Kräfte, bald als die abstrahierende Vernunftthätigkeit. In letzterem Falle heißt es τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν.[889]) Die Größe des Verstandes, vor dessen Beschädigung man sich wohl hüten soll[890]), wird nicht nach Breite und Länge, vielmehr nur nach seinen Urteilen gemessen.[891]) Der Verstand ist eben nichts weiter, als die Summe aller unserer Vorstellungen.[892]) Epiktet unterscheidet dreierlei Erkenntnisarten, die jedoch organisch mit einander zusammenhängen.[893]) Voran steht die Wahrnehmung

---

888) Aul. Gell. Noct. Att. I, 2, 17 und 19; Arr. diss. II, 18, 19, III, 23, IV, 3; Man. cap. 46.

888a) Diss. I, 1, 4: μόνη γὰρ δύναμις λογικὴ (d. h. die Vernunft) αὑτὴν κατανοήσασα παρείληπται, τίς τέ ἐστι, καὶ τί δύναται καὶ πόσου ἀξία οὖσα ἐλήλυθε, καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας; vgl. noch diss. I, 17, II, 23 und Stob. floril. II, 30, p. 80 Gaisf. und V, 98, p. 171 Gaisf.

889) Diss. III, 3, 1: ὕλη τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ (ἀνθρώπου) τὸ ἴδιον ἡγεμονικόν; ibid. I, 26, 15: ἀρχὴ τοῦ φιλοσοφεῖν, αἴσθησις τοῦ ἰδίου ἡγεμονικοῦ πῶς ἔχει. Es ist dies gleichbedeutend mit dem λογικὸν ἡγεμονικόν (diss. II, 1, 33 und 26, 7). Die Stellen, an denen Epiktet das ἡγεμ. erwähnt, hat Stuhrmann, l. c. p. 56 zusammengetragen.

890) Manuale cap. 38: πρόσεχε, μὴ καὶ τὸ ἡγεμονικὸν βλάψῃς τὸ σεαυτοῦ.

891) Diss. I, 12, 26.

892) Diss. I, 20, 5: λόγος σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν.

893) Diss. I, 14, 7: καὶ ἅμα μὲν αἰσθητικῶς ἀπὸ μυρίων πραγμάτων κινεῖσθαι, ἅμα δὲ διανοητικῶς, ἅμα δὲ τοῖς μὲν συγκαταθετικῶς . . . τύπους δὲ τοσούτους ἀφ' οὕτω πολλῶν καὶ ποικίλων πραγμάτων ἐν τῷ σαυτοῦ

(αἴσθησις), die uns ein getreues Abbild der Außendinge liefert, das sie dann der Vorstellung (φαντασία) übermittelt.[894]) Allerdings steht die Wahrnehmung im Dienst des vernünftigen Willens; wie die Flöte erst des Spielers bedarf, um Töne hervorzubringen, so das Sinnesorgan des Willens, damit es wahrnehmen kann.[895]) Ob jedoch die Sinne durch den ganzen Körper verbreitet sind, oder nur im ἡγεμονικὸν selbst ihren Sitz haben — die bekannte Streitfrage zwischen Chrysipp und Kleanthes — läßt er zwar unentschieden[896]), doch zeigt sein Vergleich der Seele mit einem Wassereimer und der Vorstellung mit dem in das Wasser fallenden Strahl[897]), daß er mehr nach der Seite der chrysippeischen ἀλλοίωσις hin gravitierte. Zunächst also erhält unsere Vorstellung durch die Sinneswahrnehmung ihren Anreiz (τυπούμεθα).[898]) Nun erst beginnt der Erkenntnisprozeß verschiedene Stadien durchzumachen. Den sinnlichen Reiz muß man zunächst selbstthätig auffassen (ἐκλαμβάνειν), dann folgt die Abstraktion aus dem Sinnlichen (ἀφαίρεσις), worauf das sinnliche Bild durch

---

ψυχῇ φυλάττεις, καὶ ἀπ' αὐτῶν κινούμενος, εἰς ἐπινοίας ὁμοειδεῖς ἐμπίπτεις τοῖς πρώτως τετυπωκόσι.

[894]) Diss. II, 7, 11: οἷα ἐνδείκνυνται (οἱ ὀφθαλμοί), τούτων τὰς φαντασίας δεχόμενοι; diss. IV, 1, 136: πότε γὰρ σκέπτῃ, εἰ τὰ μέλανα λευκά ἐστιν; εἰ τὰ βαρέα κοῦφα; οὐχὶ δὲ τοῖς ἐναργῶς φαινομένοις παρακολουθεῖς;

[895]) Diss. II, 23, 8 ff.

[896]) Diss. I, 27, 17: Πῶς μὲν αἴσθησις γίνεται, πότερον δι' ὅλων, ἢ ἀπὸ μέρους, ἴσως οὐκ οἶδα ἀπολογίσασθαι· ταράσσει δέ με ἀμφότερα; vgl. noch diss. II, 22, 5. Die Außendinge heißen bei ihm αἰσθητά, diss. I, 6, 10.

[897]) Diss. III, 3, 20: Οἷόν ἐστιν ἡ λεκάνη τοῦ ὕδατος, τοιοῦτον ἡ ψυχή, οἷον ἡ αὐγὴ ἡ προσπίπτουσα τῷ ὕδατι, τοιοῦτον αἱ φαντασίαι. Diesem Gleichnis liegt offenbar die ἀλλοίωσις Chrysipps zu grunde. Wie dieser die Vorstellung den Schallwellen der Luft verglich, die gleichzeitig verschiedenartige Geräusche fortpflanzt, so gebraucht Epiktet das Bild von den Sonnenstrahlen, die auf dem Wasserspiegel spielen, ohne daß das Wasser dadurch irgend welchen Eindruck erführe. Danach bilden die Vorstellungen nur Reflexe der Wahrnehmungen.

[898]) Diss. I, 14, 7 und 6, 10: τυπούμεθα ὑπ' αὐτῶν. Daher der Ausdruck ἀνατυπωτικαὶ bei Simpl. com. in enchir. cap. 5, p. 43 Salmasius.

den Zusatz allgemeiner Bestimmungen erweitert wird (πρόθεσις), um endlich in der Zusammensetzung einzelner Merkmale zu dem Ganzen des Begriffs (σύνθεσις) die Vorstellung abzuschließen.[899]) Allein nicht alle Vorstellungen entsprechen der Wirklichkeit, da sie nicht samt und sonders aus den Wahrnehmungen stammen, sondern zuweilen auch ein bloßes Gebilde unserer Abstraktion sind.[900]) Man muß sich also wohl hüten, jeder Vorstellung ohne sorgsame Prüfung Glauben zu schenken. Und gerade dem ersten Eindruck der Vorstellungen soll man zu widerstehen suchen, weil dieselben gar zu oft leere Träume sind.[901]) Das große Geheimnis der Menschenweisheit wird sonach im richtigen, zutreffenden Gebrauch der Vorstellungen bestehen.[902]) Hierfür giebt es

---

[899]) Diss. I, 6, 10: ἡ δὲ τοιαύτη τῆς διανοίας κατασκευή· καθ' ἣν οὐχ ἁπλῶς, ἐπιπίπτοντες τοῖς αἰσθητοῖς. Τυπούμεθα ὑπ' αὐτῶν, ἀλλά καὶ ἐκλαμβάνομέν τι, καὶ ἀφαιροῦμεν, καὶ προστίθεμεν, καὶ συντίθεμεν τάδε τινά δι' αὐτῶν, καὶ νὴ Δία, μεταβαίνομεν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα τά οὕτω πως παρακείμενα.

[900]) Diss. I, 27, 1: Τετραχῶς αἱ φαντασίαι γίνονται ἡμῖν· ἢ γάρ ὡς ἔστι τινά, οὕτω φαίνεται, ἢ οὐκ ὄντα οὐδὲ φαίνεται ὅτι ἐστίν, ἢ ἔστι καὶ οὐ φαίνεται, ἢ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται. Bekanntlich hat auch Chrysipp viererlei Vorstellungen unterschieden, vgl. Plut. pl. phil. IV, 12; Ps. Gal. h. ph. p. 305 K.; Nemes. de nat. hom. p. 171 M. Nicht durch die φαντασία allein, vielmehr erst durch die παρακολούθησις unterscheidet sich daher der Mensch vom Tier, diss. I, 6, 13 f.: πολλά δὲ κοινά εὑρήσεις καὶ πρὸς τά ἄλογα . . . χρωμένων ταῖς φαντασίαις, ἡμῖν δὲ παρακολουθούντων τῇ χρήσει; ähnlich II, 8 und enchirid. cap. 6. An sich hat also die φαντασία keinen großen Wert, weil sie nicht immer die Wirklichkeit darstellt, enchirid. cap. 1: εὐθὺς νῦν πάσῃ φαντασίᾳ τραχείᾳ μελέτα, ὅτι φαντασία εἶ, καὶ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον. Über φαντασία τραχεῖα vgl. noch diss. I, 27, II, 16, 20 und 18, 24, III, 12, 15 und 24, 108; weiteres bei Stuhrmann p. 14 ff.

[901]) Simplic. comm. in enchirid. cap. 5, p. 43 Salmas.: τὸ μὴ συναρπάζεσθαι εὐθὺς ὑπὸ τῆς ἐμπιπτούσης φαντασίας, ἢ ὀρεκτικῆς ἢ ἐκκλιτικῆς, τοῦτο δὲ νῦν λέγει· ὅτι χρὴ πρὸς αὐτὴν κινηθεῖσαν εὐθὺς ἀντίσθασθαι . . . διά τῆς ἐννοίας φαντασίαν εἶναι· αἱ δὲ φαντασίαι ποτὲ μὲν ἀληθῶν εἰσιν ἀνατυπωτικαί . . . ποτὲ δὲ διακενῆς ὀνειροπολοῦσιν.

[902]) Die Eigenart des Menschen beruht auf dem richtigen Gebrauch seiner Vorstellungen, enchir. cap. 6: Τί οὖν ἐστι σόν; χρῆσις φαντασιῶν; vgl. dazu fragm. 69 bei Schweighaeuser. Die χρῆσις φαν-

aber eine unfehlbare Norm und sichere **Richtschnur**, und diese ist die **Natur**. Wenn unsere Vorstellungen aus der Natur geschöpft sind und sich stets der Natur anpassen, dann sind sie auch wahr.[903]) Hier spielt also das Naturgemäße, das in der Ethik einen so breiten Platz einnimmt, in die Erkenntnistheorie hinüber. Die höchste Aufgabe des Philosophen wird sich sonach dahin zuspitzen, seine Vorstellungen sorgfältig zu prüfen und nichts Ungeprüftes als wahr anzuerkennen.[904]) Aus Büchern freilich kann man die Kunst, wann man einer Vorstellung zuzustimmen hat, niemals lernen.[905]) Und wenn doch nur solche Vorstellungen auf unbe-

---

τασιῶν wird von ihm sehr häufig empfohlen, I, 1, 7; 20, 5; 30, 4; II, 1, 4; 8, 7; 19, 32 und 22, 29; III, 1, 25; 16, 15; 22, 20; 24, 69; IV, 4, 28; 6, 34; 10, 13 und 26. Besonders die ὀρθὴ χρῆσις φαντασιῶν I, 17; II, 19, 32 und 22, 29.

903) Diss. II, 23, 42: κατασκευάσαι σαυτὸν χρηστικὸν ταῖς προπιπτούσαις φαντασίαις κατὰ φύσιν; ibid. III, 1, 25: Ἄνθρωπος εἶ· τοῦτο δ' ἐστὶ θνητὸν ζῷον, χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς· τὸ δὲ λογικῶς τί ἐστί; φύσει ὁμολογουμένως καὶ τελείως; III, 3, 1: ἔργον τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ (ἀνθρώπου) τὸ χρῆσθαι ταῖς φαντασίαις κατὰ φύσιν; vgl. noch diss. III, 6, 4 (fehlt bei Stuhrmann); IV, 14, 14 und 10, 26.

904) Diss. I, 20, 7: Διὰ τοῦτο ἔργον τοῦ φιλοσόφου τὸ μέγιστον καὶ πρῶτον, δοκιμάζειν τὰς φαντσαίας, καὶ διακρίνειν, καὶ μηδεμίαν ἀδοκίμαστον προσφέρεσθαι; vgl. dazu Stob. flor. IX, 43 p. 242 Gaisf.; diss. II, 11.

905) Diss. III, 8, 4: οὐδέποτε γὰρ ἄλλῳ συγκαταθησόμεθα, ἢ οὗ φαντασία καταληπτικὴ γίνεται. Das Urteil darüber aber, was kataleptisch ist, kann man aus Büchern schlechterdings nicht lernen, IV, 4, 13: Οἷον ἐπὶ τοῦ συγκαταθετικοῦ τόπου, παρισταμένων φαντασιῶν, τῶν μὲν καταληπτῶν, τῶν δ' ἀκαταλήπτων, μὴ ταύτας διακρίνειν θέλοιμεν, ἀλλ' ἀναγινώσκειν τὰ περὶ καταλήψεως. Wer mit Maß und natürlichem Takt urteilt, der wird nur eine kataleptische Vorstellung gutheißen, enchirid. cap. 45: οὕτως οὐ συμβήσεταί σοι, ἄλλας μὲν φαντασίας καταληπτικὰς καταλαμβάνειν, ἄλλαις δὲ συγκατατίθεσθαι. Freilich gehört dazu eine gewisse Kunstgeübtheit, im richtigen Augenblick seine Zustimmung zu erteilen, die Jedermann sich aneignen sollte, fragm. 177: τέχνην δὲ ἔφη περὶ τὸ συγκατατίθεσθαι εὑρεῖν. Zweifelhaft bleibt es allerdings, ob metaphysische Fragen überhaupt jemals kataleptisch werden können, fragm. 175 (Schweighäuser): τὰ δὲ ὑπὲρ ἡμᾶς ταῦτα χαίρειν ἐᾶν; ἃ τυχὸν μὲν ἀκατάληπτά ἐστιν ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ· εἰ δὲ καὶ τὰ μάλιστα

dingte Glaubwürdigkeit Anspruch erheben können, die kataleptisch sind, so liegt die Entscheidung hierüber in letzter Linie in der συγκατάθεσις, die unserem natürlichen, angeborenen Drang[906]) zum Vernünftigen und Naturgemäßen entspringt.[907]) Diese συγκατάθεσις ist die individuelle Eigenart jedes Menschen[908]), die der Natur seines Verstandes einwohnt[909]); sie ist gleichsam ein natürlicher Instinkt, ein feines Gefühl (πάθος) für das Wahre.[910]) Innerhalb der συγκατάθεσις unterscheidet Epiktet noch drei Stufen: den Vorsatz sich des Objekts zu bemächtigen (πρόθεσις); die gespannte Aufmerksamkeit auf das Objekt (ἐπιβολή); die darauf folgende Zustimmung (im engeren Sinne).[911]) Dem Beifall stehen zwei negierende Thätigkeiten der συγκατάθεσις gegenüber: die Zurück-

---

θῇ, τις εἶναι καταληπτά ἀλλ' οὖν τί ὄφελος καταληφθέντων. Aus dieser Zusammenstellung der Äußerungen Epiktets über die κατάληψις geht zweierlei hervor: einerseits ist die Schlußfolgerung gerechtfertigt, daß er in der καταλ. das Kriterium der Wahrheit gesehen haben muß, da er nur dieser die συγκατάθεσις zu erteilen riet, andererseits aber muß er der καταλ. einen rein empirischen Ursprung zugeschrieben haben, da er die metaphysischen, alle Erfahrung überschreitenden Begriffe nicht für kataleptisch hielt. Stuhrmann l. c. p. 17 hat das letztangeführte Fragment übersehen, was um so bedauerlicher ist, als gerade dieses über Epiktets Auffassung der κατάληψις vollen Aufschluß giebt.

[906]) Stob. floril. V, 87, p. 168 Gaisf.: ὅπερ οὖν σοι φυσικὸν καὶ συγγενές.

[907]) Diss. I, 2, 4: καὶ πάλιν ἐπ' οὐδὲν οὕτως ἕλκομεν, ὡς ἐπὶ τὸ εὔλογον; ibid. I, 2, 1: τῷ λογικῷ ζῴῳ μόνον ἀφόρητόν ἐστι τὸ ἄλογον, τὸ δὲ εὔλογον φορητόν; die Ursache unserer Zustimmung ist die Überzeugung, daß unsere Wahrnehmung der Realität entspricht, diss. I, 28, 1: Τὸ φαίνεσθαι ὅτι ὑπάρχει (αἴτιον τοῦ συγκατατίθεσθαι). Weitere Stellen über die συγκ. s. bei Stuhrmann p. 16.

[908]) Diss. I, 28, 10: ἀνθρώπῳ μέτρον πάσης πράξεως τὸ φαινόμενον.

[909]) Diss. III, 3, 2: ἡ φύσις αὕτη ἐστὶ τῆς διανοίας, τοῖς μὲν ἀληθέσιν ἐπινεύειν, τοῖς δὲ ψευδέσι δυσαρεστεῖν, πρὸς δὲ ἄδηλα ἐπέχειν.

[910]) Diss. I, 18, 1: πᾶσιν ἀνθρώποις μία ἀρχή, καθάπερ τοῦ συγκατατίθεσθαι, τὸ παθεῖν ὅτι ὑπάρχει, καὶ τοῦ ἀνανεῦσαι, τὸ παθεῖν ὅτι οὐχ ὑπάρχει, καὶ νὴ Δία, τοῦ ἐπισχεῖν, τὸ παθεῖν ὅτι ἄδηλόν ἐστιν.

[911]) Diss. I, 21 passim.

haltung des Urteils (ἔφεξις) und die Verneinung (ἀπάνευσις).[912]) Je eindringlicher er nämlich gegen die δόξα warnt [913]), da das Wesen der συγκατάθεσις ja nur darin besteht, zwischen dem Wahrscheinlichen und Unwahrscheinlichen die Entscheidung zu treffen[914]), desto nachdrücklicher empfiehlt er in zweifelhaften Fällen die Enthaltung von der Abgabe eines bestimmten Urteils (ἐποχή).[915]) Es ist dies indes nicht so zu verstehen, als ob er mit dieser ἐποχὴ eine Schwenkung nach der skeptischen Richtung hin gemacht hätte.[916]) Epiktet war nichts weniger als Skeptiker. Was ihn jedoch veranlaßt hat, in zweifelhaften Fällen die Zurückhaltung des Urteils zu empfehlen, wie dies bereits vor ihm Chrysipp gethan hatte[917]), das war der Umstand, daß der Mensch sich gar leicht zur Abgabe eines Urteils, welches aber nur eine δόξα enthält, verleiten läßt. Um diese schädliche, gefahrbringende δόξα zu vermeiden, thut man daher gut, in allen jenen Fällen, wo die φαντασία nicht mit zwingender, überzeugender Gewalt auf uns eindringt (κατάληψις), auf ein bestimmtes Urteil zu verzichten. Tritt hingegen eine kataleptische Vorstellung an uns heran, dann sollen wir mit der συγκατάθεσις nicht zögern.[918]) Würde er die ἐποχὴ im Sinne der Akademie gelehrt haben, dann hätte er auf

[912]) Diss. I, 14, 18 und II, 24.

[913]) Stob. flor. I, 51[a], p. 22 Gaisf.: Μὴ οὕτω τὸ τῆς δόξης αἰσχύνου, ὡς τὸ ἐκ τῆς ἀληθείας ἀπέφευγε; ibid. V, 104, p. 172 Gaisf.: ἄμεινον τῇ ἀληθείᾳ συγχωρήσαντα τὴν δόξαν νικᾷν, ἢ τῇ δόξῃ συγχωρήσαντα, πρὸς τῆς ἀληθείας ἡττᾶσθαι; ibid. V, 106: ἡ ἀλήθεια παρ' αὐτῇ νικᾷ, ἡ δὲ δόξα παρὰ τοῖς ἔξω; ähnlich ibid. III, 77, p. 109; enchirid. cap. 5 und 20; fragm. 6, 38 und 40; diss. II, 9, 13 und 19, 32; III, 24, 71 und 26, 34. Wie man es einrichten soll, ein festes, sicheres Urteil abzugeben, vgl. Stob. flor. IX, 43, p. 242 Gaisf.; ibid. IX, 44 und 45.

[914]) Diss. III, 12, 14: Τρίτος, ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις, ὁ πρὸς τὰ πιθανὰ καὶ ἑλκυστικά.

[915]) Diss. I, 7, 5: Τἀληθῆ τιθέναι, τὰ ψευδῆ αἴρειν, τὰ ἄδηλα ἐπέχειν; diss. I, 4, 11: ἐν προσθέσει καὶ ἐποχῇ ἵν' ἀνεξαπάτητος; vgl. noch diss. I, 28, 3; I, 14, 8: ἐφεκτικῶς; I, 18, 1: ἐπισχεῖν.

[916]) Wie Stuhrmann p. 16 anzunehmen scheint.

[917]) Oben Note 769.

[918]) Diss. II, 22, 5; III, 2, 2.

jedes Urteil resignieren müssen. Daß dies aber nicht der Fall war, zeigt deutlich seine stark ausgebildete Theorie der συγκατάθεσις. Ferner hätte er, wäre er vollendeter Anhänger der ἐποχή gewesen, auf jedes Kriterium verzichten müssen, wovon er aber, wie einzelne Äußerungen beweisen[919]), weit entfernt war.

Bildet sonach die συγκατάθεσις die individuelle Sonderbeschaffenheit eines jeden Menschen, sofern seine größere oder geringere Empfänglichkeit für das Wahre und Naturgemäße lediglich durch seinen Tonus bestimmt und bedingt ist[920]), so ergiebt sich mit unabweislicher Folgerichtigkeit von selbst die Annahme, daß die συγκατάθεσις gleichzeitig unser Urteil und unsern Willen repräsentiert. Und in der That findet sich diese Identifizierung von Urteil und Wille bei keinem Stoiker so klar und unumwunden ausgesprochen, wie bei Epiktet.[921]) Nur wer die συγκ. so entschieden betont und in

---

[919]) Wir haben bereits Note 905 den Nachweis geführt, daß Epiktet in der φαντασία καταληπτική das Kriterium der Wahrheit gesehen haben muß. Auch direkte Andeutungen Epiktets lassen sich aufzeigen, so diss. II, 11, 13 und 16: ἀρχὴ φιλοσοφίας . . . . κανόνα τινὰ ἐφ ἑκάστου εὕρομεν; vgl. dazu diss. II, 22, 5; Stob. flor. IX, 46 p. 243 Gaisf. (fragm. 64 Schweigh.): καθάπερ ἡ τὸν χρυσὸν δοκιμάζουσα λίθος οὐκέτι καὶ αὐτὴ πρὸς τοῦ χρυσοῦ δοκιμάζεται, οὕτω καὶ ὁ τὸ κριτήριον ἔχων.

[920]) Bei Epiktet tritt die Wichtigkeit des Tonus für die συγκατάθεσις mit voller Klarheit hervor, vgl. diss. II, 15, 19: Ἴσθι ὅτι ᾧ τόνῳ νῦν χρῇ πρὸς τὸ μὴ λαμβάνειν, οὐδὲν κωλύει σε ἀλόγως πότε ῥέψαι πρὸς τὸ λαμβάνειν, καὶ πάλιν λέγειν ὅτι κέκρικα. Die schwache Seele ist eben in ihren Urteilen unbestimmt; sie entscheidet sich erst, wenn der Tonus sie antreibt, ibid.: ἀσθενὴς ψυχή, ὅπου μὲν κλίνῃ, ἄδηλον ἔχει· ὅταν δὲ καὶ τόνος προσῇ τῷ κλίματι τούτῳ καὶ τῇ φορᾷ, τότε γίνεται τὸ κακὸν ἀβοήθητον καὶ ἀθεράπευτον.

[921]) Diss. III, 22, 42: Τίς ὑμᾶς ἀναγκάσαι δύναται συγκαταθέσθαι τῷ ψευδεῖ φαινομένῳ; οὐδείς . . . ἐνθάδ' οὖν ὁρᾷς ὅτι ἔστι τι ἐν ὑμῖν ἐλεύθερον φύσει. Danach besteht also unsere Willensfreiheit in der συγκατάθεσις; vgl. noch diss. IV, 1, 1 und 3, 7; Stob. flor. VIII, 66, p. 386 Gaisf. (fragm. 136, Schweigh.): οὐκοῦν εὔλογον, καὶ ὃ ἐφ' ἡμῖν ἐστι, τουτέστι τὴν κρίσιν, μὴ ἀντιτείνειν μόνην πρὸς αὐτόν; enchirid. cap. 1: Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν . . . ὑπόληψις (deren Definition sich ibid. cap. 31 findet), ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις, καὶ ἑνὶ λόγῳ, ὅσα ἡμέτερα ἔργα . . . . τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστι φύσει ἐλεύθερα.

den Vordergrund gestellt hat, wie Epiktet, konnte auch energisch und durchgreifend für die Willensfreiheit eintreten. Das eigentliche Wesen unserer Willensfreiheit besteht aber nach ihm vorzugsweise in der freien Entscheidung über die Vorstellungen.[922]) Nichts kann uns hindern — selbst Gott nicht —[923]) unser Urteil über Alles freiwillig abzugeben.[924]) Natürlich muß sich aber der Wille ausschließlich auf das beschränken, was in seiner Machtsphäre liegt[925]), hingegen sich mit Verachtung von allen den Dingen abwenden, die außerhalb seiner Befugnisse liegen.[926]) Wir thun daher gut, unsern Willen dem Naturlauf und Weltgesetz geschmeidig anzupassen.[927]) Denn wie der gute Staatsbürger sich den Landesgesetzen freiwillig unterordnet, so wird der Weise seinen Sonderwillen freudig dem Weltgesetz anschmiegen.[928]) Es

---

[922]) Vgl. fragm. 169 Schweighäuser: Das ἐφ' ἡμῖν besteht vorzugsweise in der χρῆσις τῶν φαντασιῶν. Auch die Sprache steht in der Macht des vernünftigen Willens, diss. II, 23, 27.

[923]) Die Götter haben uns die Willensfreiheit, die in dem richtigen Gebrauch der Vorstellungen besteht, gegeben, diss I, 1, 7: κυριεῦον οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις. Da wir aber einmal diese Freiheit von den Göttern besitzen, so können auch sie uns in der Ausübung derselben nicht mehr hindern, diss. I, 6, 40; IV, 1, 100: ἀκώλυτον τοῦτο ἔδοκεν, ἀνανάγκαστον, ἀπαραπόδιστον, καὶ ὅλον αὐτὸ ἐφ' ἡμῖν ἐποίησεν, οὐδ' αὐτῷ τινα πρὸς τοῦτο ἰσχὺν ἀπολικών, ὥστε κωλύσαι ἢ ἐμποδίσαι.

[924]) Enchirid. cap. 9: Νόσος, σώματός ἐστιν ἐμπόδιον, προαιρέσεως δὲ οὔ; fragm. 8: οὐδεὶς γὰρ δοῦλος, τὴν προαίρεσιν ὑπάρχων ἐλεύθερος; ähnlich fragm. 9. Die προαίρεσις τῶν φαντασιῶν ist das ἀγαθὸν des Menschen, diss. I, 8, 16.

[925]) Enchirid. cap. 14.

[926]) Ibid. cap. 19: καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

[927]) Enchirid. cap. 33: κατὰ φύσιν ἡ σὴ ἕξει προαίρεσις; fragm. 136 Schweigh.: καὶ γὰρ ἰσχυρός ἐστι καὶ κρείσσων, καὶ ἄμεινον ὑπὲρ ἡμῶν βεβούλευται, μετὰ τῶν ὅλων καὶ ἡμᾶς συνδιοικῶν; diss. II, 2, 2; III, 4, 9.

[928]) Diss. I, 12: τὴν αὑτοῦ γνώμην ἀποτέταχε τῷ διοικοῦντι τὰ ὅλα· καθάπερ οἱ ἀγαθὸς πολῖται τῷ νόμῳ τῆς πόλεως. Natürlich hat er die göttliche Vorsehung in vollem Maße anerkannt, da er das Walten derselben aus der Ordnung und dem Zusammenhang im Weltganzen erweist, vgl. Zeller III[3], 743.

kann mir z. B. niemand verbieten zu schreiben, aber wenn ich schreibe, muß ich mich doch streng an die einmal feststehenden Lettern des Alphabets halten. In gleicher Weise können wir auch freiwillig handeln, aber nur nach der festgesetzten Ordnung und den ewig geltenden Naturgesetzen.[929]) Unsern Willen kann daher niemand anders fesseln, als er sich selbst.[930]) Die Außendinge bestimmen unsern Willen nicht, an ihre Realität zu glauben, sondern unser Wille bestimmt sich selbst vermöge der συγκατάθεσις.[930a]) Sind wir aber die absoluten Herren unserer Urteile, so ist es nur natürlich, daß wir auch die sittliche Verantwortung für dieselben zu tragen haben. Hier mündet wieder die Erkenntnistheorie in die Ethik ein.[931]) Und dieses Hinüberlenken der Erkenntnistheorie in die Ethik mag wohl bei Epiktet der leitende Gesichtspunkt bei der eingehenden, geradezu erschöpfenden Behandlung der ersteren gewesen sein. Denn wir haben bereits früher zu beobachten Gelegenheit gehabt, daß er einzelne Partien der stoischen Erkenntnistheorie, und so namentlich die Theorie der πρόληψις[932]), erst recht eigentlich in das richtige Licht gestellt hat. Ohne die zahlreichen aufklärenden und erläuternden Be-

---

[929]) Diss. I, 12: Μανθάνειν ἕκαστα οὕτω θέλειν, ὡς γίνεται; ähnlich diss. I, 17, 26 und 20, 12. Das Beispiel vom schreibenden Dion, der sich notwendig an das vorhandene Alphabet halten muß, wiederholt er noch diss. II, 2, 23.

[930]) Diss. I, 29, 12: προαίρεσιν δὲ οὐδὲν ἄλλο νικῆσαι δύναται, πλὴν αὐτὴ ἑαυτήν; vgl. noch III, 19, 2: προαίρεσιν οὐδὲν δύναται κωλῦσαι, ἢ βλάψαι ἀπροαίρετον εἰ μὴ αὐτὴ ἑαυτήν; vgl. noch diss. I, 1, 23; 17, 20 und 26; 18, 17; II, 15, 1; IV, 1, 1.

[930a]) Diss. II, 46 und Simpl. com. in Epict enchir. cap. 1.

[931]) Auf die προαίρεσις stützt Epiktet die sittliche Verantwortlichkeit. Alles Gute und Schlechte ist lediglich ein Produkt unserer Willensfreiheit, weswegen wir für unsere Handlungen auch die volle Verantwortung übernehmen müssen, diss. II, 16, 1: ποῦ τὸ ἀγαθόν; ἐν προαιρέσει· ποῦ τὸ κακόν; ἐν προαιρέσει; ibid. II, 1, 6: ἐν κακῇ προαιρέσει τὸ κακόν; I, 29, 47: μή τι τῶν ἐκτὸς τῆς προαιρέσεως ἀγαθόν ἐστιν ἢ κακόν; vgl. noch diss. I, 25, 1 und 29, 1; II, 1, 6 und 10, 25.

[932]) Vgl. oben Note 526—536.

merkungen Epiktets über die πρόληψις wären wir wohl kaum im stande gewesen, eine genau präzisierte und scharf gegliederte Analyse derselben zu geben, da seine Vorgänger nur äußerst dürftige und unklare Notizen über dieselbe hinterlassen haben. Es ist freilich nicht ausgeschlossen, daß er bei aller Vorliebe für die älteren Stoiker und so namentlich für Zeno[933]) doch einzelne Lehren freier ausgebildet und selbstständiger umgestaltet hat, als man gemeiniglich annimmt. Für seine Stellung zur älteren Stoa ist es recht charakteristisch, daß er im großen und ganzen zwar derselben zuzustimmen gewillt ist, aber gleichwohl seine unabhängige Meinungsäußerung und das Recht freier Umarbeitung sich wahren möchte.[934]) Auch hält er sich nicht sklavisch und ausschließlich an die Häupter seiner Schule; Sokrates und namentlich der Cyniker Diogenes gelten ihm als ideale, nachahmenswerte Philosophen.[935]) Besonders sympathisch stand er dem dunklen Ephesier gegenüber, indem er sein Abhängigkeitsverhältnis von demselben unverhüllt andeutet.[936])

Beachtenswert ist es, daß selbst der rationalisierende Epiktet, der in seiner Theorie der πρόληψις eine bedenkliche Schwenkung gemacht hat, das Prinzip des Empirismus gleichwohl niemals durchbrochen hat. Er hielt, gleich seinen Vorgängern die Sinneswahrnehmungen für die letzte Quelle aller unserer Erkenntnisse und hebt den Wert der Erfahrung recht kräftig hervor.[937]) Unser Gedächtnis behält eben Myriaden Eindrücke[938]), die das Material für höhere Vernunfterkenntnisse abgeben. Gegen die Skeptiker und Epikureer verteidigt er das Vorhandensein eines

---

933) Vgl. Bd. I, 84, Note 141.

934) Diss. I, 29, 57: ἀλλὰ ἔχωμέν τι καὶ καθ' ἡμᾶς παράδειγμα.

935) Diss. I, 24 und II, 16; besonders III, 22, 24 und IV, 1 (über Diogenes). Von der Vorliebe Epiktets für den Cyniker Diogenes getäuscht, hat Brucker in seiner historia philosophiae II, 570 Epiktet gar für einen Anhänger des Cynismus gehalten, was der Kuriosität halber erwähnt sein mag.

936) Diss. II, 2, 17: ὁ ἐμὸς Ἡράκλειτος.

937) Fragm. 10 Schweigh.: τὸν δὲ τῆς ψυχῆς (δεσμόν), ἀρετὴ λύει διὰ μαθήσεως καὶ ἐμπειρίας καὶ ἀσκήσεως.

938) Diss. I, 14, 9: μνήμας ἀπὸ μυρίων πραγμάτων διασώζεις.

Kriteriums der Wahrheit[939]), das aber nach alledem, was wir über seine Erkenntnistheorie berichtet haben, doch nur in der kataleptischen Vorstellung, also in der Erfahrung gesucht werden muß, da nur diese unsere συγκατάθεσις anreizt und sohin zur Erkenntnis der Wahrheit führt. Auch ist er dem Nominalismus nicht ganz abgeneigt[940]), der ja stets mit dem Empirismus gepaart zu sein pflegt. Überblicken wir das Ganze der Erkenntnistheorie Epiktets, so werden wir wohl keine durchgreifende Originalität oder selbständige Schöpferkraft konstatieren können, aber doch die feinsinnige Ausarbeitung, systematische Durchbildung und übersichtliche Zusammenfassung des gesamten diesbezüglichen Materials lobend hervorheben nnd anerkennen müssen.

Kapitel XV.

Mark Aurel.

Vom letzten Ausläufer der Stoa, dem kaiserlichen Philosophen Mark Aurel, erwartet man am allerwenigsten erkenntnistheoretische Erörterungen. Seine krausen Gedankenwindungen und paradoxen Aphorismen haben ja zumeist einen ethischen Inhalt. Er fühlte gar nicht den Beruf in sich, die Dialektik oder Physik zu bereichern[941]), wenngleich er mit diesen Disziplinen vertraut gewesen ist.[942]) Allein alle übrigen Interessen treten bei ihm hinter der ethischen Tendenz zurück. Und doch hat er der Erkenntnistheorie eine weit größere Beachtung geschenkt, als man gemeiniglich glaubt. Natürlich behandelt er auch diese nur sprunghaft und

---

[939]) Vgl. diss. II, 20 passim.

[940]) Diss. II, 20, 2: μηδέν ἐστι καθολικόν ἀληθές. Es ist dies zwar den Epikureern und Skeptikern in den Mund gelegt; aber er selbst stand dieser Auffassung nicht ferne, wie aus diss. II, 11, 2 erhellt.

[941]) VII, 67: καὶ μή, ὅτι ἀπήλπισας διαλεκτικὸς καὶ φυσικὸς ἔσεσθαι, διὰ τοῦτο ἀπογνῷς, καὶ ἐλεύθερος καὶ αἰδήμων καὶ κοινωνικὸς καὶ εὐπειθὴς θεῷ; vgl. Zeller III[3], 755.

[942]) Vgl. noch zu dem von Zeller III[3], 755[2, 3] Angeführten I, 7.

abrupt, in losen Gedankensplittern und abgebrochenen Sätzen, wie dies denn überhaupt seine schriftstellerische Eigenart ist. Aber selbst bei dieser barocken Behandlung der Erkenntnistheorie kommt seine scharf ausgeprägte Individualität doch zum deutlichen Vorschein und entschiedenen Durchbruch. Reiht man nämlich diese zerstreuten, buntfarbigen Gedankenperlen symmetrisch aneinander, so gewähren sie den Eindruck des Einheitlichen und Abgerundeten.

Rein und unvermischt hat sich die stoische Erkenntnistheorie bei ihm keineswegs erhalten. Dazu hat er denn doch zu mannigfaltige und verschiedengeartete Einflüsse erfahren. Hatte er doch außer seinen stoischen Lehrern noch platonische, peripatetische und cynische[943]), die gewiß nicht verabsäumt haben werden, ihre Anschauungen dem kaiserlichen Philosophen mit möglichstem Nachdruck einzuprägen. Daher mögen denn jene rationalistischen und skeptischen Anwandlungen rühren, die sich durch sein ganzes System, sofern von einem solchen die Rede sein kann, hindurchziehen. Um so höher wird es dann anzuschlagen sein, wenn er gleichwohl die stoische Erkenntnistheorie bis zu einem gewissen Grade festgehalten hat.

Das ἡγεμονικόν fällt bei ihm mit der διάνοια völlig zusammen.[944]) Es ist dies eine natürliche Konsequenz seiner rationalisierenden Erkenntnistheorie. Nur der Vernunft, diesem göttlichen Dämon im Menschen[945]), will er folgen[946]), weil er ihre Autarkie voll an-

---

[943]) Vgl. Zeller III[8], 754[2] und dazu Mark Aurel II, 15, wo er seinen Lehrer, den Cyniker Monimus erwähnt. Die Vermutung ist wohl gerechtfertigt, daß er jene skeptische Richtung, in welche die Erkenntnistheorie M. Aurels schließlich auslief, wohl diesem cynischen Lehrer zu verdanken hatte, zumal er ausdrücklich erklärt, er habe von Monimus den Grundsatz übernommen: πᾶν ὑπόληψις.

[944]) Vgl. Bd. I, 202, Note 425; A. Braune, Mark Aurels Meditationen, Altenburg, 1878, S. 38.

[945]) II, 13 und 17: ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι; III, 3: τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων; IV, 12 und 16: τὸν ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἱδρυμένον δαίμονα; III, 5: ὁ ἐν σοι θεός; ebenso V, 10 und 27.

[946]) I, 8: πρὸς μηδὲν ἄλλο ἀποβλέπειν, μηδ' ἐπ' ὀλίγον, ἢ πρὸς τὸν λόγον; VI, 4: πρὸ ἁπάντων δὲ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν λογικῶς καὶ κοινωνικῶς

erkennt.[947]) Der geübte Verstand wird die Scheingüter von den wirklichen zu unterscheiden wissen[948]), weil er ein Abglanz und Absenker des göttlichen ist.[949]) Darum kommt Alles auf die Gesundheit und das Wohlbefinden des ἡγεμονικὸν an.[950]) Nicht die Außendinge prägen unserer Seele ihre Form und Gestalt auf, sondern unser Verstand ergreift und gestaltet die Außendinge freithätig.[951]) Denn unsere Vorstellungen kommen nicht passiv (κατὰ πεῖσιν) durch die Einwirkungen der Sinnesobjekte zu stande, vielmehr verhält sich unser Verstand stets aktiv. Die Außendinge haben eben gar kein Bewußtsein ihres Zustandes und können sich daher auch gar nicht unserem Verstande mitteilen. Wohl aber vermag dieser nach freiem Ermessen die Außendinge zu erfassen und zu gestalten.[952]) Die Sinneswahrnehmungen gewahren

---

ἔχουσαν; ähnlich V, 33; VII, 11 und X, 28. Vgl. noch Epikt. diss. III, 12 und enchir. cap. 50.

947) V, 14: ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις εἰσὶν ἑαυταῖς ἀρκούμεναι καὶ τοῖς καθ' ἑαυτὰς ἔργοις; vgl. noch IV, 40.

948) III, 1: ὅσα τοιαῦτα λογισμοῦ συγγεγυμνασμένου πάνυ χρήζει. Man soll sich eben stets über den jeweiligen Zustand seiner Seele klar zu werden suchen, V, 10; VI, 28; IX, 39.

949) Vgl. Bd. I, 202, Note 426; Gataker ad M. Aurel. p. 211.

950) Die gute Seele läßt sich nicht so leicht bewältigen, IV, 1; XII, 36. Darum komme es hauptsächlich auf ein ὑγιὲς ἡγεμονικὸν an, VIII, 26 und 43; X, 35; ähnlich Epikt. diss. III, 5. Die gute Seele kann durch Nichts, als durch sie selbst, gestört werden: μὴ ἐμποδίζεσθαι ὑπ' ἄλλου V, 35; VI, 8; VII, 16; VIII, 41 und 55. Im Traum freilich scheint sie gestört, VI, 31: ὄνειροί σοι ἠνώχλουν. Die Außendinge aber können den Geist nicht hemmen, VIII, 41; X, 13, 33. Deshalb sei es Hauptaufgabe der gesunden Seele, sich selbst zu erkennen, XI, 1: τὰ ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς· ἑαυτὴν ὁρᾷ, ἑαυτὴν διαρθροῖ, ἑαυτὴν ὁποίαν ἂν βούληται ποιεῖ.

951) VI, 8: ποιοῦν δὲ ἑαυτῷ (sc. ἡγεμονικῷ) φαίνεσθαι πᾶν τὸ συμβαῖνον, οἷον αὐτὸ θέλει. Die Vernunft legt sich selbst jeden Vorgang zurecht, III, 9, 2 und 14; VI, 25.

952) IV, 3: τὰ πράγματα οὐχ ἅπτεται τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἔξω ἕστηκεν ἀτρεμοῦντα· αἱ δὲ ὀχλήσεις ἐκ μόνης τῆς ἔνδον ὑπολήψεως; vgl. noch: ἔξω θυρῶν ἕστηκεν V, 14, 19; IX, 15, oder οὐκ ἐπί σε ἔρχεται X, 1, 11, 16 und 18. Die Vernunft gestaltet die Außendinge nach

zwar Vieles[953]), aber sie sind stumpf und unzuverlässig[954]), weil sie nur körperliche Organe und gar keine geistigen Funktionen sind.[955]) Sich urteilslos dem bloßen Sinnesreiz zu überlassen, ist tierisch und daher des Menschen unwürdig.[956]) Der ewige Widerstreit der Sinne, den nur der Tod endet[957]), ist das beste Zeichen ihrer Unzuverlässigkeit. Zwar werden wir durch unsere Sinnesreize wie die Marionetten gegängelt[958]), aber wir sollen als Vernunftmenschen ihnen zu widerstreben versuchen. Auf den Sinnesreiz folgt die Vorstellung (φαντασία), die er gleich Zeno als τύπωσις auffaßt[959]); aber im Unterschiede zur alten Stoa schreibt er auch den Tieren Vorstellungen zu.[960]) Die Vorstellung an sich hat aber noch keinen selbständigen Erkenntniswert; sie muß vielmehr erst nach ihrer physikalischen, ethischen und dialektischen Seite hin geprüft werden.[961]) Man soll daher vorsichtig die Wirklichkeit von den falschen Vorstellungen auseinanderhalten[962]), da unsere

---

freiem Belieben, V, 19: τὰ πράγματα αὐτὰ οὐδ' ὁπωσιοῦν ψυχῆς ἅπτεται· οὐδὲ ἔχει εἴσοδον πρὸς ψυχήν, οὐδὲ τρέψαι, οὐδὲ κινῆσαι ψυχὴν δύναται· τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴ ἑαυτὴν μόνη; ebenso VI, 8 und 49; VII, 15; VIII, 47; IX, 15: (τὴ πράγματα) αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν μηδὲν μήτε εἰδότα περὶ αὐτῶν, μήτε ἀποφαινόμενα. τὸ οὖν ἀποφαίνεται περὶ αὐτῶν; τὸ ἡγεμονικόν.

953) VIII, 41: πόνος, ἡδονὴ ἅπτεταί σοι; ὄψεται ἡ αἴσθησις; II, 5 rechnet er ἡδονή und πόνος zu den αἰσθητά; vgl. noch V, 25; XI, 13.

954) II, 17: ἡ δὲ αἴσθησις, ἀμυδρά; V, 35: τὰ δὲ αἰσθητήρια ἀμυδρὰ καὶ εὐπαρατύπωτα; ähnlich VI, 16.

955) III, 16: σώματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὁρμαί, νοῦ δόγματα.

956) III, 16: τυποῦσθαι φανταστικῶς καὶ τῶν βοσκημάτων; vgl. noch VIII, 15.

957) VI, 28: θάνατος ἀνάπαυλα αισθητικῆς ἀντιτυπίας.

958) X, 39: Daher VIII, 26: ὑπερόρασις τῶν αἰσθητικῶν κινήσεων; VIII, 41: ἐμποδισμὸς αἰσθήσεως, κακὸν ζωτικῆς φύσεως.

959) III, 16: τυποῦσθαι κατὰ φαντασίαν; ebenso V, 33; VII, 16 und 26; XI, 9; Epikt. diss. I, 6 u. ö.

960) III, 16; oben Note 956.

961) VIII, 13: Διηνεκῶς καὶ ἐπὶ πάσης εἰ οἷόν τε φαντασίας, φυσιολογεῖν, παθολογεῖν, διαλεκτεύεσθαι; vgl. dazu Sen. ep. 89.

962) II, 12: τῷ μερισμῷ τῆς ἐννοίας· διαλύσῃ τὰ ἐμφανταζόμενα αὐτῷ; ähnlich I, 7: φαντασιοπλήκτως; vgl. noch VII, 68.

meisten Vorstellungen auf bloßer Meinung und Einbildung beruhen[963]), so daß wir ein falsches Weltbild erhalten. Die erste Vorbedingung einer jeglichen Erkenntnis ist eine klare Definition und Zergliederung der erhaltenen Vorstellungen.[964]) Infolge dieser sorgfältigen Sichtung sollen wir uns der unhaltbaren, falschen Vorstellungen entschlagen[965]), und nur die gutgeprüften, probehaltigen Vorstellungen der Vernunft übermitteln. Ein Merkzeichen jener Probehaltigkeit ist die κατάληψις. Eine Vorstellung, die nicht mit kataleptischer Gewalt an uns herantritt, sollen wir nicht der Vernunft übermitteln.[966]) In dieser ausdrücklichen Forderung der κατάληψις[967]) könnte man allerdings einen Anlauf

---

[963]) II, 4 und 15: πᾶν ὑπόληψις; IV, 3: ὁ βίος ὑπόληψις; III, 9: ἐν ταύτῃ τὸ πᾶν; III, 9: τὴν ὑποληπτικὴν δύναμιν σέβου. ἐν ταύτῃ τὸ πᾶν, ἵνα ὑπόληψις τῷ ἡγεμονικῷ σου μηκέτι ἐγγένηται ἀνακόλουθον τῇ φύσει καὶ τῇ λογικοῦ ζῴου κατασκευῇ; vgl. über ὑπόληψις Gataker p. 129. Weitere Stellen bei Mark Aurel IV, 7; VIII, 47: XII, 8, 22 und 26. Daß Mark Aurel diesen skeptisch klingenden Ausspruch von seinem cynischen Lehrer Monimus übernommen hat, haben wir bereits Note 943 gezeigt.

[964]) III, 11: τὸ ὅρον ἢ ὑπογραφὴν ἀεὶ ποιεῖσθαι τοῦ ὑποπίπτοντος φανταστοῦ, ὥστε αὐτὸ ὁποῖόν ἐστι κατ' οὐσίαν γυμνόν, ὅλον δι' ὅλων διῃρημένως βλέπειν. Man soll sich genau fragen: τί ἐστι, καὶ ἐκ τίνων συγκέκριται, καὶ πόσον χρόνον πέφυκε παραμένειν τοῦτο, τὸ τὴν φαντασίαν μοι νῦν ποιοῦν; auch XII, 18: φαντασίαν ποιεῖν; VIII, 26: διάκρισις τῶν πιθανῶν φαντασιῶν, da man vor allen Dingen die Gründe und Ursachen erforschen soll, VII, 30: εἰςδύεσθαι τὸν νοῦν εἰς τὰ γινόμενα καὶ ποιοῦντα, und zwar streng nach den Regeln der Kunst, IV, 2; VI, 35; VIII, 32, die in der Nachahmung der Natur bestehen, XI, 10: οὐκ ἔστι χείρων οὐδεμία φύσις τέχνης καὶ γὰρ αἱ τέχναι τὰς φύσεις μιμοῦνται; ähnlich Sen. ep. 11 und 65; Theophr. de caus. plant. II, 25.

[965]) II, 17 und IV, 24: τὰς μὴ ἀναγκαίας φαντασίας περιαιρεῖν; V, 2: ἀπαλεῖψαι πᾶσαν φαντασίαν τὴν ὀχληράν; V, 36: μὴ ὁλοχερῶς τῇ φαντασίᾳ συναρπάζεσθαι; VII, 16: τί οὖν ὧδε ποιεῖς, ὦ φαντασία; ἀπέρχου; IX, 7: ἐξαλεῖψαι φαντασίαν; vgl. noch VI, 13; VII, 29; VIII, 29 und 47; XI, 16 und 19; XII, 22—26. Die Fähigkeit zur Vorstellung (φαντάζεσθαι) behält man selbst noch im Wahnsinn, III, 1.

[966]) VII, 54: καὶ τῇ οὔσῃ φαντασίᾳ ἐμφιλοτεχνεῖν, ἵνα μήτι ἀκατάληπτον παρεισρυῇ.

[967]) IV, 22: καὶ ἐπὶ πάσης φαντασίας σώζειν τὸ καταληπτικόν.

zum Kriterium erblicken, zumal er auch die übrigen stoischen Kriterien, wie den ὀρθὸς λόγος[968]), sowie den sensus communis[969]) sehr wohl kennt. Allein hier macht sich eine Wandlung zum Skeptizismus bemerkbar, indem er das Vorhandensein einer vollgültigen kataleptischen Vorstellung im Sinne der Stoa leugnet.[970]) Wohl betonte er die Wichtigkeit unserer συγκατάθεσις[971]), indem er alles Gute und Böse aus derselben ableitete.[972])

---

[968]) III, 6: τὴν διάνοιάν σου ἐν οἷς κατὰ τὸν λόγον ὀρθὸν πράσσοντά σε παρέχεται; III, 12: ἐὰν τὸ παρὸν ἐνεργῇς, ἑπόμενος τῷ ὀρθῷ λόγῳ ἐσπουδασμένως; vgl. noch V, 19; X, 12; XII, 31.

[969]) IV, 4: καὶ ὁ προστατικὸς τῶν ποιητέων ἢ μή, λόγος κοινός. Allerdings faßt er den sensus communis nicht als Vorstellung auf, die allen Menschen gemeinsam, sondern nur als eine solche, die dem Allgemeinwohl nützlich und förderlich ist, XI, 21: ὥσπερ γὰρ οὐχ ἡ πάντων τῶν ὁπωσοῦν πλείοσι δοκούντων ἀγαθῶν ὑπόληψις ὁμοία ἐστίν, ἀλλ' ἡ τοιῶνδέ τινων, τουτέστι τῶν κοινῶν· οὕτω καὶ τὸν σκόπον δεῖ τὸν κοινωνικὸν καὶ πολιτικὸν ὑποστήσεσθαι; vgl. noch V, 10; XI, 23.

[970]) V, 10: παντάπασιν ἀκατάληπτα εἶναι. πλὴν αὐτοῖς γε τοῖς Στωικοῖς δυσκατάληπτα δοκεῖ· καὶ πᾶσα ἡ ἡμετέρα συγκατάθεσις, μεταπτωτή· ποῦ γὰρ ὁ ἀμετάπτωτος; In diesem Satz ist die letzte Konsequenz der Skepsis, die Leugnung jeglicher Gewißheit, gezogen. Ob dies eine momentane Anwandlung Mark Aurels, oder feststehender Grundsatz war, ändert an der Thatsache nichts, daß er ein schlechthin sicheres Kriterium der Wahrheit nicht anerkannt und somit eine Grundforderung der Stoa preisgegeben hat. Die früher (Note 941) ausgesprochene Vermutung, M. Aurel verdanke diese skeptischen Anschauungen seinem cynischen Lehrer Monimus' gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß alle seine übrigen Lehrer gewiß ein Kriterium der Wahrheit gelehrt haben müssen.

[971]) I, 7: μήτε τοῖς περιλαλοῦσι ταχέως συγκατατίθεσθαι; VIII, 51: μήτε ἐν ταῖς φαντασίαις ἀλᾶσθαι, sondern zur rechten Zeit soll man συγκατατίθεσθαι, XI, 37.

[972]) V, 19: καὶ οἵων ἂν κριμάτων καταξιώσῃ ἑαυτήν, τοιαῦτα ἑαυτῇ ποιεῖ τὰ προσυφεστῶτα; vgl. noch II, 15; III, 9; IV, 3, 7; VI, 1, 51; VII, 68; VIII, 12, 28, 47; IX, 16.

Auch empfiehlt er die ἀπροπτωσία[973]), d. h. die Kunst, wann man seine Zustimmung zu erteilen hat, indem er vor dem vorzeitigen und übereilten Erteilen des Beifalls (προσεπιδοξάζειν) eindringlich warnt.[974]) Ganz im Sinne der Stoa faßt er auch die συγκατάθεσις als Willensfreiheit auf und redet derselben kräftig das Wort[975]), wobei er allerdings die echtstoische Einschränkung mit einfließen läßt, daß man seine Freiheit der allwaltenden Vorsehung freudig unterordnen soll.[976]) Ja, selbst der echtstoische Tonusbegriff, der mit der συγκατάθεσις eng verknüpft und verwachsen ist, war ihm nicht fremd.[977]) Und doch vermag uns dies über die Thatsache nicht hinwegzutäuschen, daß er ein Kriterium der Wahrheit schlechterdings nicht anerkannt haben konnte. Wenn er sich zu der Behauptung zu versteigen vermochte, es gäbe keine kataleptischen Vorstellungen, ja selbst jene oberste Instanz der Wahrheit, die συγκατάθεσις, beruhe auf Einbildung und Täuschung, so hat er damit den eigentlichen Mutterboden der Stoa verlassen. Seine Erkenntnistheorie ist künstlich in den Rationalismus hineingepfropft, und die mißgestaltete Frucht dieser widernatürlichen Kreuzung war

---

973) III, 9: αὕτη δὲ ἐπαγγέλλεται ἀπροπτωσίαν; ebenso IV, 49, VII, 44, 55; VIII, 7; IX, 6; Epikt. diss. II, 8; IV, 1.

974) VIII, 49: μηδὲν πλέον σαυτῷ λέγε, ὧν αἱ προηγούμεναι φαντασίαι ἀναγγέλλουσιν. Das ist gleichbedeutend mit der ἐποχή, die M. Aurel XI, 11 empfiehlt, und mit dem προσδοξάζειν, vor dem er VII, 64 warnt. Vgl. noch dazu III, 7; V, 36; VIII, 40; XI, 37; Epikt. diss. III, 8, 17; Sen. ep. 78.

975) V, 29: μένω ἐλεύθερος, καὶ οὐδείς με κωλύσει ποιεῖν, ἃ θέλω; VIII, 16: ὁμοίως ἐλεύθερόν ἐστι· σὴ γὰρ ἐνέργεια κατὰ τὴν σὴν ὁρμὴν καὶ κρίσιν, καὶ δὴ κατὰ νοῦν τὸν σὸν περαινομένη; vgl. noch II, 11; V, 10; VIII, 29, 56; IX, 40, 42; XII, 11.

976) II, 21: μηκέτι τὸ εἱμαρμένον δυσχερᾶναι ἢ μέλλον ὑποδύεσθαι; ebenso III, 4; IV, 25, 35; V, 27; VI, 34, 44; VIII, 7; X, 28; XII, 1, 11. Alles fließt aus der Vorsehung hervor; πάντα ἐκεῖθεν ῥεῖ, II, 3, 11; VI, 36; VIII, 27: ἀφ' ἧς συμβαίνει πᾶσι πάντα; ebenso IX, 1, 35; X, 28. Die εἱμαρμένη ist die Verknüpfung von Ursachen, V, 8: οὕτως ἐκ πάντων τῶν αἰτιῶν ἡ εἱμαρμένη τοιαύτη αἰτία συμπληροῦται; vgl. noch IV, 37; VII, 9; X, 4; IX, 1; X, 5; sie heißt darum auch ἀνάγκη II, 3.

977) XI, 12: ψυχή . . . μήτε ἐκτείνηται ἐπί τι, μήτε ἔσω συντρέχῃ, μήτε συνιζάνῃ; vgl. noch II, 12; VI, 13; VII, 56.

der Skeptizismus. Damit wird uns Mark Aurel nicht versöhnen, daß er trotz aller rationalistischen Gelüste einen Ansatz zum Empirismus genommen hat.[976]) Es beweist dies nur, wie sehr der Empirismus in der Stoa festgewurzelt sein mußte, wenn selbst Mark Aurel ihn nicht mehr zu vertilgen vermochte. Aber seine Zwitterstellung ist nicht ausgeglichen; sie wird vielmehr dadurch nur noch augenfälliger und drastischer illustriert. Hier zeigt es sich so recht einleuchtend, wie nachhaltig und bitter sich Halbheiten und Inkonsequenzen in philosophischen Systemen rächen. Die Erkenntnistheorie der Stoa hatte mit einem vollen Empirismus energisch eingesetzt. Aber durch die spätere Mitaufnahme der πρόληψις brachte sie in ihren geschlossenen Empirismus eine bedenkliche Zwiespältigkeit hinein. Und so endigte denn das so einheitlich und harmonisch angelegte Werk beim letzten Ausläufer der Stoa mit einer schrillen Dissonanz.

---

[976]) Stark empirisch klingt die Wendung V, 16: οἷα ἂν πολλάκις φαντασθῇς, τοιαύτη σοι ἔσται ἡ διάνοια· βάπτεται γὰρ ὑπὸ φαντασιῶν ἡ ψυχή.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 3 Zeile 8 von oben für versophistischen lies vorsophistischen
„ 3 „ 16 „ „ „ κεφάλη lies κεφαλῇ
„ 3 „ 24 „ „ „ ἀρτηριάκη lies ἀρτηριακῇ
„ 3 „ 3 „ unten „ μύριον lies μόριον
„ 12 „ 6 „ „ „ εὔδοντες lies εὕδοντες
„ 16 „ 12 „ „ „ ἔθελει „ ἐθέλει
„ 20 „ 16 „ oben „ ἤχον „ ἦχον
„ 41 „ 2 „ unten „ μειζω „ μείζω
„ 64 „ 1 „ „ „ ἦ ἔστι „ ἤ ἐστι
„ 76 „ 2 „ „ „ ἰσον „ ἴσον
„ 77 „ 5 „ oben „ Wiesenschaften lies Wissenschaften
„ 92 „ 1 „ „ „ Kust lies Kunst
„ 101 „ 13 „ „ „ is lies ist
„ 104 „ 15 „ unten „ der „ zur
„ 108 „ 7 „ oben „ wir „ wird
„ 112 „ 16 „ unten „ Στωιxoι lies Στωιxoὶ
„ 116 „ 3 „ „ „ ὄρρος „ ὀρρὸς
„ 126 „ 7 „ „ „ αύτὸ „ αὐτὸ
„ 127 „ 7 „ „ „ τυπωύις „ τύπωσις
„ 128 „ 4 „ „ „ ψυχῆν „ ψυχὴν
„ 139 „ 12 „ „ „ μοχείας „ μοιχείας
„ 142 „ 12 „ oben „ Stanpunkt lies Standpunkt
„ 147 „ 4 „ „ „ den lies der
„ 150 „ 3 „ „ „ einem „ einen
„ 167 „ 18 „ „ „ τὸ „ τὸν
„ 186 „ 12 „ unten „ Kap. VI lies Kap. IVa
„ 189 „ 11 „ oben „ praedesteniert lies prädestiniert
„ 191 „ 11 „ „ „ Justemilien lies Justemilieu
„ 193 „ 5 „ „ „ ἑφ’ lies ἐφ’

S. 195 Note. Vgl. den inzwischen erschienenen Aufsatz „zur Genesis des Occasionalismus“ im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 53—61.

„	198	Zeile	12	von	unten	für δροις lies ὅροις
„	212	„	4	„	„	„ ἀτόμωθὲν lies ἀτόμωθεν
„	216	„	2	„	„	„ λόγισμῷ lies λογισμῷ
„	221	„	11	„	oben	„ ξῴοις lies ζῴοις
„	243	„	16	„	„	„ θεο lies θεοὶ
„	254	„	17	„	„	„ εὑγόμενος lies εὐχόμενος
„	262	„	7	„	unten	„ hat lies hätte
„	288	„	18	„	„	„ docendi lies docere
„	295	„	10	„	„	„ αὐτὰ lies αὑτὰ
„	299	„	12	„	oben	„ Applomb lies Aplomb
„	307	„	14	„	„	„ Liebliegsschüler lies Lieblingsschüler
„	308	„	7	„	unten	„ ἐοχὴν lies ἐξοχὴν
„	309	„	14	„	oben	„ ziert lies zieren
„	310	„	18	„	„	„ ist dies zu streichen
„	323	„	11	„	„	„ ἡμιαμβείαιων lies ἡμιαμβειαίων
„	323	„	17	„	unten	„ διδιάσκειν lies διδάσκειν
„	325	„	12	„	„	„ gehalten „ verhalten
„	330	„	15	„	oben	„ αὔτη lies αὕτη
„	340	„	2	„	unten	„ δοκοῦτα lies δοκοῦντα
„	340	„	3	„	„	„ θῆλον „ δῆλον
„	359	„	10	„	„	„ ἑκαστῷ „ ἑκάστῳ
„	368	„	5	„	oben	„ das lies daß
„	368	„	14	„	„	„ Unenendlichkeit lies Unendlichkeit.

Register für das ganze Werk folgt im nächsten, abschließenden, die Affektenlehre der Stoa behandelnden Bande.

Berliner Buchdruckerei-Actien-Gesellschaft
Setzerinnen-Schule des Lette-Vereins.

BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

SIEBENTER BAND.

ZWEITES HEFT.

Des Aeneas Irrfahrt von Troja nach Karthago.

Von

Karl Troost.



BERLIN 1888.

VERLAG VON S. CALVARY & CO.

Des Aeneas Irrfahrt

von

Troja nach Karthago.

Epische Dichtung aus der Zeit des Augustus.

Uebertragung
des ersten und dritten Buches der Vergilischen Aeneis in Oktaven
nebst Einleitung.

Den reiferen Schülern höherer Lehranstalten
und Freunden des Dichters
gewidmet

von

Karl Troost,
Gymnasiallehrer in Frankenstein i. Schl.



BERLIN 1888.

VERLAG VON S. CALVARY & CO.

Vorwort.

I.

Während der lauten, nimmer ruhenden Fehde um die Wahl des für die Jugend zu erlernenden Stoffes, die heute besonders rege ertost, ohne dafs bei der Fülle des Wissenswerten jeder berechtigte Wunsch auf Erhörung hoffen dürfte, können wir, damit der Kampf uns nicht beirre, nicht genug beherzigen, dafs das Wie des Unterrichts von weit höherer Bedeutung ist, eingedenk der Worte Herders (»Ursachen des gesunkenen Geschmacks bei den verschiedenen Völkern da er geblühet« III): »Schon Bake hat geklagt, dafs aus der Wissenschaft nichts werden könne, wenn man in ihr nur immer das Nützliche, das unmittelbar jetzt Nützliche suche, und wenn dies bei der Erziehung selbst geschieht, so verliert dadurch ein ganzes menschliches Leben. Nicht was, sondern wie es die Jugend lerne, ist das Hauptstück der Erziehung. Geschmack d. i. Ordnung, Mafs, Harmonie aller Kräfte, ist die Leier Amphions oder Orpheus, nach der sich Steine zum ganzen Baue beleben.«

Für die Behandlung der Geisteswerke der Römer und Griechen aber wird unsere Aufgabe vor allem die sein, einerseits durch Anleitung zu genauer Uebertragung in gutes Deutsch dem Schüler den Unterschied verschiedener Nationen im Fühlen und Denken und dem Ausdruck, den sie beidem verleihen, zum Verständnis zu bringen, und andererseits nichts ungeschehen zu lassen, was geeignet sein könnte, ihm die hohe Fülle des geistigen Inhalts dieser Werke zu vermitteln, damit er lerne, wie hochentwickelte Menschen und Völker der Vorzeit gelebt und getrachtet.

Die reife Frucht der Erklärung fremder geistiger Erzeugnisse

aber ist die gute Uebersetzung. Sie kann nach Goethe[1]) in dreierlei Gestalten auftreten, als Prosaübersetzung, als freie oder parodistische Uebertragung, als der Form und dem Inhalt nach identische Wiedergabe des Originals. Die erste hält er für die zur Einführung in den Schriftsteller angemessenste, die letzte für die vollkommenste. Gewifs ist die erste für den Unterricht in erster Linie festzuhalten. Durch sie kann das Höchste, was die Sprache ermöglicht, gelehrt werden: das vollständige Verstehen fremden Geistes und die Mitteilung der eigenen Gedanken in der vollendetsten Form; in ihr wird bei einer Dichtung aus der Zeit des Augustus die ganze Mannigfaltigkeit der Ausdrucksverschiedenheit fruchtbar für die geistige Bildung des Schülers: die concrete Darstellung des Römers zum Unterschied von der abstrakten im Deutschen (und umgekehrt), die lateinische Subordination statt der deutschen Coordination, der Gebrauch des Doppelausdrucks (ἓν διὰ δυοῖν) statt der deutschen Verbindung des Substantivs und Adjektivs, die Verbindung synonymer Verben statt Verbum mit Adverb; der Unterschied der Mittel, Klarheit und Deutlichkeit zu erzielen, die Verwendung lateinischer Verbalbegriffe statt deutscher Präpositionalbegriffe; die lateinische Kürze des Ausdrucks, Wortstellung, Wahl des Subjekts und Objekts: welche Fülle von Eigenarten, welche Anleitung, die fremde Auffassung auf die eigene zu übertragen!

Wie schwierig aber ist es, alles dieses bei der dritten Form der Uebersetzung streng zu beachten, sobald es sich um einen Dichter handelt, dessen quantitierendes Versmafs aufserdem in einen geraden Gegensatz tritt zu dem accentuierenden der deutschen Sprache!

Insbesondere aber hat es sich gezeigt, dafs der deutsche Hexameter schwerlich imstande ist, die hohe Schönheit des Vergilischen Verses auch nur annähernd wiederzugeben. Die Vossische Uebersetzung und auch neuere, selbst die gewandtesten, können hier und da einen leichten Anflug komischer Wirkung, zum Teil

---

1) »Noten und Abh. zum west-östl. Divan«. Diese Stelle ist auch in dem trefflichen Nachwort der trefflichen Uebersetzung der Horaz-Episteln von C. Bardt, Bielefeld und Leipzig (Velhagen & Klasing) 1886 S. 113 citiert. Vgl. dazu »Aus meinem Leben« III, 11.

infolge der kaum vermeidlichen Anwendung häufiger einsilbiger Worte und der damit zusammenhängenden Apostrophierungen (z. B. Bindersche Uebersetzung I, 43 – 45: Schiff', Flamm', Klipp' in drei Versen) und Accentverschiebungen, nicht verleugnen. Ist aber gar die letzte Silbe hochtonig oder ein einzelnes Wort wie in dem schon von Fr. Th. Vischer (Aesthetik IV, § 860) citierten Vossischen: »Der Herrscher im Donnergewölk Zeus«, so macht der Vers vollständig den Eindruck des Hinkverses oder Choliambus, den die Alten zu Spottliedern verwandten. Vischer urteilt denn auch a. a. O.: »Durch die Aneignung der Quantität ist es der deutschen Sprache möglich geworden, die antiken Versmafse nachzuahmen. Aber sie hat dabei doch nicht nur mit den genannten Schwierigkeiten zu kämpfen, sondern der Mangel eines festen, organischen Wechsels von Längen und Kürzen, zu welchem wir noch erwähnen müssen, dafs uns im Laufe der Zeit zu viele ursprüngliche Längen verloren gegangen sind, hängt auch mit der wachsenden Verstümmlung der Flexionen und Bildungen zusammen, die unsere Sprache erfahren hat, und diese entzieht dem Verse, der doch plastische Schönheit verlangt, seine natürliche Fülle. Unsere Poesie, Literatur, Sprache hat unendlich dadurch gewonnen, dafs wir die antiken Mafse nachbilden können und oft nachbilden; aber es bleibt doch eine Maske, ein fremdes Kleid. Es verhält sich wie mit der Aufnahme der alten Götterwelt und ihrer direkt idealen Formen in der Plastik und namentlich in der Malerei: eine Versetzung der Phantasie in eine fremde Welt, die unter anderem gut und schön ist, aber nie das Bleibende, das Bestimmende sein kann. Die Nachahmung der alten Metra als einzig wahres Gesetz ansprechen, wie Klopstok that, heifst im formalen Gebiet in den falschen Classicismus zurückstürzen, von dem er selber im materialen, in der inneren Welt der Poesie uns befreite. Wir sollen durch das classische Ideal Sinn und Gefühl läutern, aber nur den Honig aus ihm ziehen, nicht seine Zellen nachahmen Unser Ersatz für den Verlust an unmittelbarer Schönheit, den wir auf diesem Wege nicht suchen können, liegt auf einer Seite, die schon vor der Aneignung des Classischen ihre Ausbildung fand und die wir nun genauer ins Auge fassen müssen.« (Das ist der Reim.) Aehnlich urteilt bekanntlich Platen, aufserdem C. Bardt a. a. O., Gravenhorst, Neue Jahrb. XXVIII (1882)

II, S. 270ff., Gustav Brandes, Griech. Liederbuch, Hannover Hahn 1881 Einl., Gebhardi, Neue Jahrb. XXVII (1881) II, S. 431, Thiele, Uebersetzungen aus Ovid in jamb. Strophen, Progr. von Sondershausen 1882 und die Berliner philol. Wochenschr. 7. Jahrg. (1887) S. 1078.

Aber selbst wenn sich erweisen sollte, dafs der deutsche Hexameter in der Hand eines Meisters dem lateinischen nahe käme: liegt es nicht viel näher, den Versuch zu machen, die möglichste Treue des Inhalts mit einer Form zu verbinden, welche dem accentuierenden Charakter der Muttersprache entspricht? Würde nicht mit Hülfe z. B. eines vollständigen oder unvollständigen jambischen Trimeters oder des Fünffüfslers jene dritte Uebersetzungsart doch im eigentlichsten Verstande zu erreichen sein? Selbst die gereimte Strophe wird dem Uebersetzer schwerlich gröfsere Fesseln anlegen, als der gut nach deutschen Gesetzen gebaute, keine rhythmische Abwechselung vernachlässigende Hexameter. In beiden Fällen freilich wird die Ausführung uns hinter dem Goetheschen Ideal zurücklassen und sich so als eine Menge von Abstufungen nach jener zweiten Art hin erweisen, welche Goethe die parodistische Uebertragung nennt, deren es tausend verschiedene Unterarten bis zur völligen Ertötung der Eigenart des Dichters geben mufs.

Die Vers- und Strophenform aber sowie die Sprache mufs für jeden Dichter, wie C. Bardt a. a. O. mit Recht hervorhebt, eine andere sein; nur dafs auch hier innerhalb der Anforderungen des guten Geschmacks eine gewisse Mannigfaltigkeit möglich ist.

Die verschiedenen Formen, welche die neueren deutschen Epiker verwandt haben, hat H. Kurz, Literaturgesch. IV, S. 356a zusammengestellt. »Den Hexameter haben unter andern Dieterici, Doerr, Gregorovius, Griepenkerl, Hebbel, Holdau, Kannegiefser, Klemm, W. Müller, der ungenannte Dichter des Epos »Otto der Grofse«, Tellkampf und Türcke gebraucht; Bärmann, Dürrbach, Gofsmann, Groschvetter, Schütt, Seidel, Steger, Adelheid von Stolterfoth und Tobler haben ihre Dichtungen in der italienischen Stanze geschrieben; die Nibelungenstrophe findet sich bei Ettmüller, Hegener, Eug. Hermann, Rodenberg und mehreren andern; in der neuesten Zeit sind die vierfüfsigen Jamben mit gepaarten Reimen mit Vorliebe gebraucht worden, so von Gardthausen, Hertz, Pauline

Schanz, Stamm und dem Prinzen Emil von Wittgenstein; reimlose fünffüfsige Jamben haben Friedrich, Hamerling und Rantzau gebraucht; Platen nachfolgend hat Ellen in reimlosen fünffüfsigen Trochäen und A. Jordan in reimlosen vierfüfsigen Trochäen gegedichtet.« Die Stanze aber haben noch andere wie z. B. der formgewandte Paul Heise (»die Braut von Cypern«) und Hermann Lingg (»die Völkerwanderung«) zu ihren Epen verwandt.

Welche Strophe aber soll für Vergil, den eigenartigen Dichter gewählt werden, dessen lyrische und rhetorische Begabung die epische vielleicht weit überragt, der nach einstimmigem Urteil unübertroffener Meister der Form ist, von welchem Herder (Ideen zur Geschichte und Kritik der Poesie u. b. Künste 6) sagt: »Ich wollte, dafs auch aus den für uns nicht ganz brauchbaren Oden (des Horaz) alle rein menschlichen Strophen, alle beruhigenden, aufheiternden Sprüche und Empfindungen latein komponiert würden. Stellen aus Virgil desgleichen. Ich erinnere mich aus Luther, dafs ihm einige Worte der sterbenden Dido in der Musik einen unvergefsbaren Eindruck gemacht hatten; wem würden nicht jene ewigen Sprüche der Alten, mit welchen sie im einfachsten, kräftigsten Ausdruck das Menschengemüt stärken, einen nach- und widertönenden Eindruck geben?« — welche Strophe wäre mehr imstande, die Schönheit seiner Form wiederzugeben, als »die Königin der Strophen«, die italienische Stanze?

Und ein von niemandem angezweifeltes Muster guten Geschmacks, Schiller, hat hier durch seine Wahl (s. seine Vorerinnerung zu »Zerstörung Trojas« und »Dido«) den Weg gezeigt. Es würde daher einer weiteren Begründung nicht bedürfen, wenn nicht auch die Form Schillers vom Tadel getroffen wäre und noch neuerdings von C. Bardt a. a. O. S. 117 im Anschlufs an O. F. Gruppe (deutsche Uebersetzungskunst, Hannover 1859 S. 50. 51) als bekannte Thatsache hingestellt würde: »Gewifs hat Schiller nicht glücklich gewählt«. Die nicht angeführten Gründe[1]) sind wohl die alten: 1. dafs die Strophe wegen ihrer musikalischen Schönheit die Aufmerksamkeit auf Kosten des Inhalts für sich ablenke, und 2. dafs sie für gröfsere epische Gedichte zu monoton sei. Vgl. z. B. Vischer, Aesthet. IV, § 878, der den ersteren Vorwurf er-

[1]) Das Buch von Gruppe war dem Verf. z. Z. nicht zugänglich.

hebt, indem er die späteren Italiener beurteilt. Dabei ist jedoch zu beachten, dafs man ebenso von dem römischen Dichter gesagt hat, die Formschönheit verschleiere den Inhalt. Die höchste Poesie aber mufs doch wohl die sein, welche trefflichen Gehalt mit schöner Form wie Vergil verbindet; ist aber die Vereinigung beim Dichter kein Tadel, so kann auch die nach gleicher Eigenschaft strebende Uebersetzung nicht von ihm getroffen werden. Der Eintönigkeit aber haben Wieland und Schiller durch die Freiheit der Strophe vorzubeugen gesucht. Und im allgemeinen hat sich die Schillersche Uebersetzung sowohl von seinen Zeitgenossen als auch in neueren Schriften, wie z. B. in allen S. VII—VIII angeführten, der gröfsten Bewunderung zu erfreuen gehabt. Vgl. auch Schirlitz, »Ueber Schillers Verhältnis zum classischen Altertum.« Neue Jahrb. XXIV (1878) I, S. 276 — Vielleicht aber wendet sich jener Vorwurf, gegen die freiere Bildung der Stanze; und da der Wechsel des Versmafses im Epos auch sonst (z. B. von H. Kurz a. a. O.) verurteilt wird und endlich auch das erste und dritte Buch ruhiger ihren Sang erheben als das zweite und vierte, so hat sich der Verfasser für die regelmäfsige Octave entschieden, deren Schönheit schon Hermann Lingg in der Strophe verteidigen mufste:

»Erwach aus deinem süfsen Friedensschlafe,
Entsteige deinem Melodieenborn,
Du Königin der Strophen! Auf Octave!
Gürt um dein Schwert! stofs in dein goldnes Horn!
Auf dafs ich deine Feinde Lügen strafe,
Leg in dein schönes Angesicht den Zorn!
Wirf deine stolze Lockenflut! enthülle
Im stolzen Gang des Südens Formenfülle!«

Auch H. Kurz a. a. O. II, S. 600b zieht sie der Wielandschen Stanze vor. Herder (Abh. und Briefe über schöne Litt. u. K. 37) fällt das Urteil »die Stanzen (ottave rime) sind hallende Kammern (stanza = Zimmer, Kammer); jede Abteilung in ihnen, zuletzt der Schlufs jeder Stanze (il clave), hält uns melodisch an, damit er uns weiterführe.« Der Einförmigkeit aber glaubte der Verfasser durch äufsere Ruhepunkte begegnen zu können, weshalb er (ähnlich wie früher in der Erklärung Gossraus, Weidner, Gebhardi und Tücking (Germania und Agricola); vgl. Schmalz, N. Jahrb.

XXVI (1880) II, S. 508) sich die Einteilung in kleinere Abschnitte erlaubt und diese durch inhaltlich verwandte Dichterstellen von einander getrennt hat. Auch ist nicht zu vergessen, dafs die Sorge für Abwechselung vor allem Ton und Inhalt der Dichtung selbst obliegt. Diese wird von dem in den Geist der Dichtung eindringenden Leser in gleicher Weise empfunden, wie von dem Zuhörer die Bewegung (»das Mouvement«) der guten Deklamation, welches, an Mannigfaltigkeit die Musik weit übertreffend, unendlich verschieden ist. Vgl. Lessing, Dramat. I, 8.

Wie aber Schiller in der Vorerinnerung seiner Uebersetzung sich dagegen verwahrt, mit der Schönheit des Vergilischen Verses ringen zu wollen, so weist der Verfasser die Absicht von sich, den gewagten Versuch der meisterhaften Darstellung des grofsen Dichters an die Seite zu stellen.

Was endlich die Treue der Uebersetzung anbetrifft, so hat es nicht an dem Bestreben gefehlt, (unter Zugrundelegung der Kappesschen Ausgabe) Ausdruck, Ton und Sinn der lateinischen Dichtung stets möglichst genau wiederzugeben.

Wenn eine neue Uebersetzung der Odyssee in der Nibelungenstrophe von E. J. Engel (Leipzig, Breitkopf und Härtel 1885) trotz der grofsen poetischen Begabung und Sprachgewandtheit, die sie verrät, von Ed. Kammer (Zeitschr. f. Gymnasialw. X (1886) S. 442) wegen der willkürlichen Umgestaltung des Textes streng getadelt und als antiker Stoff »in der Form der Romananze, des Schwankes, der Burleske« hingestellt worden ist, so trifft der Vorwurf hier sowohl das ganze Unternehmen, die hohe Einfalt Homers in schwungvollen modernen Versen wiederzugeben, als auch die allzugrofse Freiheit, die sich »die Nachdichtung« erlaubt hat.

Die Aeneide bietet bei ihrer Formfülle als Kunstepos diese Gefahren nicht in demselben Mafse. Für sie gelten daher aufser Schillers Ausführungen auch die Grundsätze, welche Lessing (Hamb. Dramat. I, 8) aufstellt: »Allzupünktliche Treue macht jede Uebersetzung steif, weil unmöglich alles, was in der einen Sprache natürlich ist, es auch in der andern sein kann. Aber eine Uebersetzung aus Versen macht sie zugleich wässrig und schielend. Denn wo ist der glückliche Versificateur, den nie das Silbenmafs, nie der Reim, hier etwas mehr oder weniger, dort etwas stärker und schwächer, früher oder später sagen liefse, als er es frei von diesem

Zwange würde gesagt haben? Wenn nun der Uebersetzer dieses nicht zu unterscheiden weifs; wenn er nicht Geschmack, nicht Mut genug hat, hier einen Nebenbegriff wegzulassen, da statt der Metapher den eigentlichen Ausdruck zu setzen, dort eine Ellipsis zu ergänzen oder anzubringen: so wird er uns alle Nachlässigkeiten seines Originals überliefert und ihnen nichts als die Entschuldigung benommen haben, welche die Schwierigkeiten der Symmetrie und des Wohlklanges in der Grundsprache für sie machen.« Von der wörtlichen Vergilübersetzung insbesondere aber sagt mit Recht Heitkamp (»Ueber die Lektüre der lateinischen Dichter auf dem Gymnasium.« Progr. von Göttingen 1885 S. 12) im Anschlufs an die Klage, dafs Vergil vielfach mit Unrecht »als langweilig verschrieen« sei, wofür unmöglich in dem Inhalt die Ursache liegen könne: »Das Abstofsende mufs also in der Art der Behandlung seinen Grund haben, in der Sprödigkeit der Vergilischen Sprache, die der Uebersetzung ungeahnte Schwierigkeiten in den Weg legt. Eine wörtliche Uebertragung dieser Sprache fordert unfehlbar die Satire heraus; nirgend mehr als auf diesen heidnischen Poeten pafst das, was Luther vom Dolmetschen in der Bibel sagt, dafs man nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen müsse, wie man solle deutsch reden.« (Freilich sollte die sog. »wörtliche Uebersetzung«, welche weit besser »Wortübersetzung«, heifsen würde, als blofse Vorstufe von der eigentlichen Uebersetzung durchaus unterschieden werden.)

Sollte der Verfasser jedoch seinen Zweck – nicht, die gründliche philologische Erklärung und gute Prosaübersetzung zu ersetzen oder überflüssig zu machen, sondern daneben den Dichter durch eine Verdeutschung im Gewande des Verses dem Verständnis des Schülers näher zu führen — ganz verfehlt haben, so wird er auch in diesem Falle vor Enttäuschung bewahrt bleiben; denn der Versuch ist mehr die allmählich gereifte Frucht genufsbereitender Beschäftigung in Mufsestunden als das mühevoll erzielte Resultat planmäfsig vorgesteckter Arbeit.

II.

Die einleitenden Bemerkungen über Inhalt und Anlage der Aeneis verfolgen die Absicht, auf reifere Schüler anregend zu wirken und zugleich ihre Aufmerksamkeit auf umfassendere Vergleichung mit bekannten Dichtern zu lenken (wie es bereits von Brosin,

Gebhardi u. a. bezüglich anderer Dichterstellen, besonders aus Ariosto, Tasso und Camoens, geschehen und von Schmalz, Neue Jahrb. XXVI (1880) II, S. 509, bezüglich der deutschen Litteratur empfohlen ist), ohne auf die Frage nach Wert und Bedeutung des Gedichts näher einzugehen, weil der Verfasser die vollste Zuversicht hegt, dafs dieselbe sich in nächster Zukunft unbeschadet des zweitausendjährigen Ruhmes des Dichters ebenso des lebhafteren Interesses der Freunde Vergils als ihrer gröfseren Uebereinstimmung würdig erweisen wird. Daher möge ihr an dieser Stelle kurz und im allgemeinen ihr Recht widerfahren.

Die wesentlichen Merkmale des echten Kunstepos stehen noch zu wenig allgemeingültig fest, als dafs man nach dem Mafsstabe derselben den epischen Wert der Aeneide prüfen könnte: ein Resultat, welches sich aus einem sorgsamen Vergleiche der vortrefflichen Ausführungen von Theodor Plüss (»Vergil und die epische Kunst«, Leipzig 1884) mit den früheren Beurteilungen des Dichters wohl mit Notwendigkeit ergeben mufs.

Es mufs daher unserm Drange, den Gesamtwert der Dichtung wenigstens annähernd richtig zu erkennen, zunächst durch die Beantwortung der Frage nach dem dichterischen Werte derselben im allgemeinen Genüge geschehen. Die Grundeigenschaften echter Poesie aber sind nirgend klarer bezeichnet als in Schillers Abhandlung über Matthisons Gedichte, nämlich »erstlich notwendige Beziehung auf seinen (des Gedichts) Gegenstand (objektive Wahrheit); zweitens notwendige Beziehung dieses Gegenstandes oder doch der Schilderung desselben auf das Empfindungsvermögen (subjektive Allgemeinheit)«, Erfordernisse, welche a. a. O. noch näher erläutert werden.

Die Aeneide entspricht denselben im vollsten Mafse; sie trägt

a. in allen ihren Teilen das Gepräge objektiver Wahrheit d. h.

1. Die Erzählungen aus grauer Vorzeit sind getreu im Geiste der alten Sage gehalten und lassen ihrem eigentlichen Sinne nach nie die innere Wahrscheinlichkeit vermissen.

Es hat den Dichter bezüglich der Wiedergabe derselben der Tadel getroffen, dafs die Darstellung der Götter deshalb dem Wesen derselben nicht entspräche, weil sie zu toter Maschinerie herabgesunken und nicht mehr lebendig geglaubt seien, dafs infolge des Einwirkens der Götter der Held Aenèas zu unselbständig sei,

als dafs sein Charakter uns anziehen könne, dafs endlich die Aeneide aus demselben Grunde auch der innern Motivierung entbehre.

Daneben aber ist das zu stark sentimental hervortretende subjektive Gefühl des Dichters als Fehler gegen die objektive Wahrheit empfunden worden.

Auf diese Vorwürfe hat schon Th. Plüss a. a. O. manches in beweiskräftiger Ausführung erwidert. Es sei folgendes hinzufügt. Warum sträuben wir uns dagegen, dafs bei der nüchternen, reflektierenden Natur der Römer die Götter der Dichtungen Augusteischer Zeit in ihren bekannten Zügen dem Gebildeten nicht mehr waren als Shakespeares Hexen und Geister, d. h. Personifikationen einfacher leicht zu erklärender innerer Vorgänge? Sagt doch Th. Vischer, der die Maschinerie der Götter in der Aeneis tadelt (ein Tadel, der übrigens nur aus der vermeintlichen Notwendigkeit der Naivetät entspringt, da ja der Unglaube der Römer den einzigen wesentlichen Unterschied von der homerischen Verwendung ausmacht) selbst Aesth. IV, § 866 von dem Helden des Epos: »Nach zwei Seiten macht sich die substantielle, sächliche Auffassung des Epischen geltend. Der innere Prozefs selbst erscheint mehr als ein Bestimmtsein denn als ein Wollen, das Geisteswerk selbst als ein Naturwerk, Wachsen, Reifen oder plötzliches Entstehen; es kommt über den Helden wie eine fremde Macht; den Achilles warnt eine innere Stimme, seinen Zorn gegen Agamemnon mitten im Ausbruche zurück zu halten: es ist Athene, die ihn an der blonden Locke fafst; so werden die innern Motive selbst zu Begebnissen (Hegel Aesth. Th. 3 S. 356. 357), und sind es nicht Götter, in denen das Subjektive selbst objektiv erscheint, so sind es Umstände, allgemeine Lebensmächte, moralische Notwendigkeiten, die wie Naturnotwendigkeiten auf das Innere wirken, Instinkte.« Es kann demnach wohl ein historisches und philosophisches Interesse für uns haben, ob Dichter und Leser an die Götter glauben oder nicht; für die dichterische Wahrheit aber kommt nur inbetracht, ob die Götter dem Volksglauben des Zeitalters, welchem der Stoff der Dichtung angehört, entsprechen und ob der Dichter dem Glauben seines Helden (bei Vergil des Aeneas) an dieselben gerecht wird.

Nicht Goethe und wir glauben an die Diana, sondern Iphigenie; ist deshalb die »Iphigenie auf Tauris« erkünstelt? Nicht

Shakespeare und alle seine Zeitgenossen glaubten an Hexen; wohl aber haben den Macbeth die Schicksalsschwestern in ihrem Banne. Glauben wir an die Götter Homers? Ist uns deshalb Homer weniger als seiner Zeit? Wer sagt uns, dafs Homer an seine Götter geglaubt habe: sagt man nicht, Homer und Hesiod hätten den Griechen ihre Götter geschaffen? Steht die noch unentschiedene Frage, ob Plato an die in seine Werke verstreuten Mythen geglaubt habe oder nicht, in irgendwelcher Beziehung zu der dichterischen Schönheit dieser Mythen? Mit nichten. Bei dieser Auffassung aber kann schwerlich die Charakterzeichnung des Odysseus die des Aeneas weit übertreffen. Und so erschöpft sich auch die Bedeutung des Fatums vollständig in dem Umstande, dafs wir wissen, es werde dem Aeneas gelingen, die ersehnte Feste zu gründen: eine Thatsache, welche uns ohnedies der Dichter gleich in der Einleitung verrät. Auch die berechtigte Verwunderung der Herzogin in Scheffels »Ekkehard«, als ihr erklärt wird, ein Gott flöfse der Dido die Liebe ein, damit sie entschuldigt werde, würde so dem Dichter nicht zum Vorwurf gereichen, der nichts anders hat sagen wollen, als dafs die Liebe sie plötzlich, mit unerklärlicher Gewalt ergriffen. Vielleicht lag das Bestreben, den ehrwürdigen Ahnherrn keines freiwilligen Fehltritts, keiner absichtlichen Verzögerung seines Unternehmens zu zeihen, ihm bei der Verwendung der göttlichen Mächte näher; aber was war ihm Dido, die welsche Königin?

Nicht Verlegenheit sondern Absicht setzt ferner den Dichter darüber hinweg, kleinlich die Gründe aufzuzählen, die den Aeneas bestimmen konnten, die Phönizerin zu verlassen; er hatte Motive in Hülle und Fülle: Thatendrang und Thatenlust, die jenen ein mächtigeres Reich zu gewinnen antreiben, Streit seiner Mannen mit den Tyriern, Aufruhr der Punier gegen den Fremden u. s. w.; das zu schildern ist im Drama von Bedeutung, im Epos nebensächlich: genug, dafs der Held gezwungen ist, sie zu verlassen. — Der Seelenkampf der Pflicht mit der Liebe aber ist mit Wärme geschildert (s. u. S. 11).

Kleinigkeiten sind ebenso für den epischen Dichter peinliche Genauigkeit bei Zeitverhältnissen, Oertlichkeiten und mechanischen Vorgängen oder ängstliche Vermeidung allen und jeden Widerspruchs in äufseren Dingen. Von allem diesem gilt es, was Lessing

(Hamb. Dramat. I, 34) sagt: »Denn zu einem grofsen Manne gehört beides: Kleinigkeiten als Kleinigkeiten und wichtige Dinge als wichtige Dinge zu behandeln«, und (I, 42) »Ein Dichter kann es mit solchen Kleinigkeiten halten wie er will; nur verlangt man, dafs er sich immer gleich bleibt, und dafs er sich nicht einmal über etwas Bedenken macht, worüber er ein andermal kühnlich weggeht; wenn man nicht glauben soll, dafs er den Anstofs vielmehr aus Unwissenheit nicht gesehen, als nicht hat sehen wollen.«

Damit hängen auch zusammen das oft zu stark hervorbrechende subjektive Gefühl und die getadelte Sentimentalität; sie dürfte wohl grofsenteils in der lyrischen Anlage des Dichters ihre Erklärung finden, der, wenn er Gefühle schildert, nicht ängstlich erwägt, ob z. B. die Thränen der Situation entsprechen; wenn sie nur geeignet sind, die in der Brust wogenden Empfindungen, die der Dichter schildert, lebhafter zu veranschaulichen. Ist es ja der Dichter, von welchem Herder (»Ideen zur Geschichte und Kritik der Poesie und der bildenden Künste« 1.) sagt:

»Vor allen aber bezeichnet Vergil, wo er kann, seine Gesänge mit einem zarten Druck der Menschenliebe. Unmöglich ist's, dafs ein Mann oder Jüngling, dem das Innere dieser Heiligtümer aufgeschlossen wird, sein Inneres nicht durchdrungen und zu einer Form gebildet fühlte, die ihm vielleicht wenige neuere Schriften gewähren. Es ist, als ob jenen grofsen Autoren die Menschheit reiner vorstand, oder als ob sie mehr Kraft gehabt hätten, auch unter allen Unarten der Zeit, ihre wahre Gestalt lebhafter anzuerkennen, stärker und reiner zu schildern; wozu denn nebst vielen andern auch ihre Sprache und der Begriff beitrug, den sie sich von Poesie machten.«

Edles Mafs aber hat der Dichter stets gehalten (vgl. Weidner, Comm. Einl. S. 57).

2. Die Darstellung der römischen Geschichte und ihres Geistes ist der historischen Wahrheit gemäfs (s. u. S. XVIII). Die Wahrsagungen aber, vermittels deren sie mit der alten Sage verbunden wird, sind sowohl dem Charakter der Sage als des römischen Volkes entsprechend. Vgl. Plüss a. a. O. S. 136 - 147. Th. Vischer, Aesth. II, § 352: »Die düstere Gröfse, der schweigende Ernst des römischen Cultus spricht sich erhaben in den Worten des Horaz aus: dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex. Die

Römer waren abergläubischer als die Griechen, Wahrsagerei, Zeichendeuterei umspinnt alles, das Geisterhafte des hetrurischen Glaubens hat sich ihnen mitgeteilt; Weihe und Ceremonie gehört zu jedem Geschäfte, jeder Unternehmung.« Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. [2] I, c. XII, XV.

3. Auch die Darstellung allgemein menschlicher Vorgänge sowie der Sitten, Gebräuche und Zustände entspricht, soweit sie der Augusteischen Zeit entlehnt sind, durchaus der Wirklichkeit; soweit sie aus älterer Zeit stammen, der allerdings zum Teil sagenhaften Ueberlieferung, welche der wohl unterrichtete Vergil trefflich zu sichten verstanden hat. Wenn dieses Gebiet auf uns weniger den Eindruck einfacher Objektivität macht, so ist nicht zu vergessen, dafs uns die Cultur des Augusteischen Zeitalters nur in mäfsigem Umfange bekannt ist, während der Römer das der alten Zeit Angehörige von dem Modernen ohne Mühe unterscheiden konnte. Doch mag diese Seite der Dichtung am ehesten berechtigte Aussetzung treffen, welche aber in keinem Falle belangreich genug ist, den Wert des Ganzen zu verringern.

Auch mufs die Einzelforschung in dieses Gebiet vielfach noch gröfseres Licht bringen, wie es z. B. durch die trefflichen Abhandlungen von E. v. Leutsch, Philol. Bd. 39 (1880), S. 325 (über die Kunstwerke des Dädalus im 6. Buche und die kleinen Episoden im allgemeinen) und Konrad Zacher, Neue Jahrb. XXVI, 1880 I, S. 577 (über die Bildwerke im Junotempel zu Karthago) geschehen ist.

4. Die Schilderungen der Natur, welche in glänzendem Rahmen das reichhaltige Gemälde der römischen Sage und Geschichte umgiebt, sind mit vortrefflicher Treue und grofsenteils aus eigener Anschauung entworfen. Vgl. u. a. J. G. Seume, Spaziergang nach Syrakus, Berlin (Hempel) S. 133—137. Von einem alten Gebäude bei der Insel Nisida, welches »Schule Vergils« genannt wird, sagt er: »Es ist eine der angenehmsten klassischen, mythologischen Stellen, welche die Einbildungskraft sich nur schaffen kann. Vermutlich gehörte der Platz zu den Gärten des Pollio. Er (Vergil) hatte hier um sich her einen grofsen Teil von dem Theater seiner Aeneide, alle Oerter, die an dem Meerbusen von Neapel und Bajä liegen, von den phlegräischen Feldern bis nach Sorrent.«

b. Der Aeneide kommt der Charakter der subjektiven All-

gemeinheit zu; ihr Gegenstand und seine Schilderung stehen in notwendiger Beziehung zum menschlichen Empfindungsvermögen, d. h.:

1. Der eigentlichen Idee der Dichtung wohnt durchaus die Natur der Notwendigkeit und Allgemeinheit inne. Der Grundgedanke des ringenden Mannes (s. u. S. 3) verdient wohl mehr Beachtung als die Fügung der Götter und des Fatums; er ist ein Faust auf dem Gebiete irdischen Strebens, an Moses, Columbus, Robinson u. a., die stets das Interesse der Jugend besonders gefesselt haben, erinnernd, und sich von Odysseus durchaus unterscheidend. Im Gegensatz zu Byron, den Carl Bleibtreu (Magazin für Litt. 55 (1886), S. 642) den eigentlichen Dichter des 19. Jahrhunderts (»den wahren Hauptdichter«) genannt hat, dem verzweifelt und unstät in der Irre Fahrenden — ist Aeneas der Held der Hoffnung, des zielbewufsten Arbeitens, ein herrliches Vorbild der Jugend. Mit Diderot (bei Herder, »Ideen zur Geschichte und Kritik der Poesie u. b. K.« 8) sagen wir: »Könnte es eine unseligere Kunst geben als die, die mich zum Mitschuldigen des Lasterhaften machte? Aber wo ist auch eine schätzbarere Kunst als die, die mich unvermerkt für das Schicksal des rechtschaffenen Mannes einnimmt, die mich aus der ruhigen und süfsen Fassung, in der ich mich befand, reifset, um mich mit ihm herumzutreiben, mich in die Höhlen zu versetzen, in die er flüchten mufs, mich zum Mitgenossen der Unfälle zu machen, durch die es dem Dichter beliebt, seine Beständigkeit auf die Probe zu stellen?«

2. Als »realen Hintergrund aus der Perspektive jener Idealwelt gesehen« (so Th. Plüfs S. 137), schildert er uns Ereignisse aus der römischen Geschichte, welche ein herrliches Charakterbild römischen Wesens entrollen. Von ihm sagt selbst Th. Vischer, der, von dem homerischen Kriterium der Naivetät ausgehend, jedem Kunstgedicht, daher auch dem römischen, das echt epische abspricht, Aesth. IV § 875: »Der römische Geist der That, das mannhaft Gewaltige, Herrschende, Massenbewegende, in der Form friedlich Grofse bleibt diesem Epos ein unbenommener Ruhm.« (Vgl. u. S. 14.)

3. Endlich werden auch hier die Saiten der Liebe, Pietät, Freundschaft, Treue, dort der Habsucht, Leidenschaft, Eifersucht, Scham, des Schmerzes und des Stolzes in ergreifender Weise gerührt.

Es wurde aber der Dichtung der Vorwurf gemacht, dafs diese Ideen nicht hervorgegangen seien aus wirklich Erlebtem, aus Begeisterung, welche die eigene Brust für seinen Helden erfüllte; dafs das Gedicht vielmehr dem Homer nachgeahmt sei und deshalb auf Allgemeinheit und Ursprünglichkeit keinen Anspruch erheben dürfe[1]).

Von dieser Homer-Nachahmung sind folgende Sätze aufzustellen:

A. Die Nachahmung erstreckt sich:

1. auf das bei epischen Dichtern naheliegende Kunstmittel, in medias res einzuführen und einen Teil der Ereignisse durch Erzählung des Helden nachzuholen,

2. auf gewisse allgemeine Motive der Sage des Altertums z. B. das Hinabsteigen in die Unterwelt, das Tragen sinnreicher Götterwaffen u. s. w.,

3. auf einzelne Epitheta und Gleichnisse. (Caspers führt in seiner gründlichen Abhandlung: »de comparationibus Vergilianis«, Progr. v. Hagenau 1883, gegen fünfzig Gleichnisse an, die ursprünglich und Vergil durchaus eigentümlich sind.)

B. Es ist kein Zweifel, dafs Vergil nichts ferner lag, als den Homer auszuplündern, um, den Leser täuschend, seine Wiesen zu bewässern; er that es so, dafs jeder deutlich erkannte: hier ahmt er Homer nach, hier webt er homerische Stellen in seine Dichtung.

---

1) Von P. Cauer, »Zum Verständnis der nachahmenden Kunst des Vergil«, Progr. v. Kiel 1885, wird zum ersten Male der Vorwurf erhoben, Vergil habe sich sogar aus übertriebenem Nachahmungseifer (an den Stellen I, 723. III, 94. V, 315. VII, 371. IX, 815) zu vollständiger Unlatinität verleiten lassen: ein Tadel, welcher ohne Stützpunkte aus der Zeit des Dichters gegen ihn, der als anerkanntes Vorbild guter Sprache gilt (vgl. Weidner a. a. O. S. 56—59), gerichtet ist. — Die Stelle II, 355 erklärt aufs beste die Schillersche Uebersetzung (Die Wölfe gehen mit Vorliebe in der Dämmerung auf Raub aus). Zu II, 626 vgl. Herder, Vom Geist der hebr. Poesie XI, 2, II, (»der Krieg« 3):

»Er rührt die Erde an, und ihre Säulen beben
Wie Eichen, die der Nordwind peitscht«

In IX, 544 ist das tertium comparationis, bei X, 10ff. das oben S. XV—XVI Gesagte zu beachten.

C. Eine solche Einflechtung lag durchaus im Geschmack der damaligen Zeit.

Diese beiden Sätze sind in dem gründlichen Buche von A. Zingerle »Ovidius und sein Verhältnis zu den Vorgängern und gleichzeitigen römischen Dichtern« 2. Heft, S. 48ff. als zweifellos erwiesen. Nachdem er gezeigt hat, wie selbst Ovid Ausdrücke, Sätze, ganze Gleichnisse oft und vielfach von Vergil entlehnt hat, führt er endlich S. 119 Seneca III. Suasoria (ed. Bipont.) S. 25 an: »Hoc autem dicebat Gallio Nasoni suo valde placuisse: itaque fecisse, quod in multis aliis versibus Vergilius fecerat, non surripiendi causa, sed palam imitandi, hoc animo, ut vellet agnosci« und Cicero Brut. 19, 76 über das Verhältnis des Ennius zu Naevius. Dasselbe sagt Caspers a. a. O. S. 7. Auch läſst die ganze Natur der Einflechtungen bei Vergil, Ovid und Horaz keinen Zweifel an dieser Thatsache übrig.

D. Eine derartige sparsame Nachahmung ist einem Dichtergenius wie Vergil gestattet.

Vgl. Lessing, »Hamb. Dramat.« I, 34: »Mit Absicht handeln ist das, was den Menschen über geringere Geschöpfe erhebt; mit Absicht dichten, mit Absicht nachahmen ist das, was das Genie von den kleinen Künstlern unterscheidet ..... Es ist wahr, mit dergleichen leidigen Nachahmungen fängt das Genie an zu lernen; es sind seine Vorübungen; auch braucht es sie in gröſseren Werken zu Füllungen, zu Ruhepunkten unserer wärmeren Teilnehmung.«

E. Vergil hat die nachgeahmten Stellen in den meisten Fällen durch seinen Geist zu ursprünglichen umgewandelt. Vgl. Plüss a. a O., Caspers a. a. O. S. 7ff.

»Wer das grüne, krystallene Feld
Pflügt mit des Schiffes eilendem Kiele,
Der vermählt sich das Glück, dem gehört die Welt:
Ohne die Saat erblüht ihm die Ernte!
Denn das Meer ist der Raum der Hoffnung
Und der Zufälle launisch Reich!
Hier wird der Reiche schnell zum Armen,
Und der Aermste dem Fürsten gleich.
Wie der Wind mit Gedankenschnelle
Läuft um die ganze Windesrose,
Wechseln hier des Geschickes Lose,
Dreht das Glück seine Kugel um:
Auf den Wellen ist alles Welle,
Auf dem Meer ist kein Eigentum.«

Schillers Braut von Messina.

Einleitung.

Inhalt und Anlage der Aeneide unter Vergleichung bekannter Dichter.

Es ist hergebrachte Ueberlieferung, zwei Theile der Aeneis anzunehmen, deren erster der Odyssee entspreche, während der zweite der Ilias ähnele. Mag dieser Gliederung auch namentlich bezüglich der im zweiten Teile erzählten Einzelscenen die Berechtigung keineswegs fehlen, so sind doch einerseits mehr an die Ilias erinnernde Motive, z. B. das 2. Buch, der Acestesschufs auf Sicilien u. a. schon in der ersten Hälfte verwandt, während andrerseits ein Vergleich der ganzen Dichtung, wenigstens der inneren Anlage nach, mit der Odyssee viel näher liegt.

Die Odyssee zeigt aber die unverkennbare Eigentümlichkeit, dafs sie in sechs Abschnitte von je vier Gesängen zerfällt, welche vielleicht in diesem Umfange an dem Feste der grofsen Dionysien in Athen zum Vortrage kamen[1]): 1. Die Telemachreise B. I—IV, 2. die gleichzeitigen Schicksale des Odysseus (Kalypso und Nau-

[1]) Vgl. A. Kiene, »Die Epen des Homer«, Hannover 1881. E. Weissenborn, Neue Jahrb. XXVIII (1882), I S. 18.

sikaa) B. V–VII, 3. die früheren Erlebnisse desselben (die Alkinouserzählung) B. IX—XII, 4. Rückkehr des Odysseus und Telemach B. XIII—XVI, 5. die Vorbereitung zum Freiermorde XVII —XX, 6. der Freiermord XXI—XXIV. Vergleichen wir damit den Inhalt der Aeneide, so läfst sich nicht verkennen, dafs die sechs ersten Gesänge im allgemeinen den zwölf ersten der Odyssee entsprechen, während die in den sechs letzten geschilderte Hinwegräumung des letzten Hindernisses am erreichten Ziele dem Inhalt der zwölf Gesänge von der Heimkehr des Odysseus zu vergleichen ist. Wie aber andrerseits dort die Zahl sechs auf die schon von Aristoteles für das Epos geforderte Dreiteilung (Trichotomie, Dreischlag — Exposition, Verwickelung, Katastrophe) hindeutet, so bilden auch hier — allerdings sich von den Teilen der Odyssee unterscheidend und auch so die gänzliche Verschiedenheit beider Gedichte ins klarste Lichst stellend – die vier ersten Gesänge und die vier letzten unverkennbar je ein Ganzes; jene sind durch das Schicksal der Dido eng verknüpft, diese erzählen den zusammenhängenden Kampf der Troer und Rutuler, während das 5. bis 8. Buch einerseits den Triumph über die bis dahin überwundenen Hindernisse, andrerseits die gefahrvolle aber glückliche Vorbereitung zum letzten Kampfe enthalten, nach dem innern Gehalt aber sich namentlich durch die Darstellung des Geistes der römischen Geschichte von den beiden andern Teilen unterscheiden.

Diese drei Teile sind nach dem Inhalt der epischen Handlung, an die Composition des Parcival erinnernd:

1. Die Prüfung — Der zwîfel.
2. Die Vorbereitung – Die frâge.
3. Der siegreiche Kampf — Die saelde unde êre.

Nach dem poetischen Gehalt und dem Charakter der Darstellung, (für welchen die Bezeichnungen freilich gewagt und nicht in jeder Hinsicht zutreffend sind), würden sie sein:

1. Römerpflicht und Liebe (mythisch-dramatischer Teil).
2. Geist und Beruf der römischen Geschichte (didaktisch-historischer Teil).
3. Römische Tapferkeit (episch-romantischer Teil).

Nach der unverkennbar vorbildlichen Bedeutung, die im Hintergrunde durchblickt:

1. Rom überwindet Griechenland und Karthago.

2. Die römische Republik.
3. Die Bürgerkriege,

ohne dafs jedoch dieser letzten Einteilung eine gröfsere Bedeutung als die einer Analogie beizumessen wäre.

---

1. Den ersten Teil kennzeichnet das Schicksal der Sidonierin Dido.

Die Göttin Juno ist von Zorn ergriffen; denn die Götter haben verheifsen, es werde von Troja ein Held kommen und Carthago, der ihrem Herzen teuersten Stätte, jähen Sturz bereiten. Mit diesem Groll vereint sich alter, nie verhohlener Grimm gegen die Dardaner; ein Tröer, Paris, hatte ihr einst die Venus vorgezogen, der Ahnherr Dardanus war der Sohn ihrer Nebenbuhlerin Elektra; ein Troer, der Königssohn Ganymedes, war es auch, der ihr später des Zeus Liebe geraubt.

Der Held aber, der Karthago stürzen soll, ist Aeneas, ein herrliches Bild des Menschen, von dem es im Tasso (II, 1) heifst:

»Ihr strebt nach fernen Gütern,
Und euer Streben mufs gewaltsam sein.
Ihr wagt es, für die Ewigkeit zu handeln.«

In gigantischem Ringen mit dem Schicksal um Zukunft und Vaterland setzt er niemals sein schönstes Erbe, seine Penaten: Glauben, Hoffnung, Mut und Selbstvertrauen, hintan. Er stand, wie wir später hören, auf den Trümmern Trojas hülf- und ratlos, halb verzweifelnd; aber in seiner mutigen Brust sind »seines Schicksals Sterne.« Wir können uns, indem wir ihm eine halbe Welt durchsegelnd folgen, des Gedankens an Faust, den Aeneas auf dem Gebiete des Geistes, in welchem »die mit dem Bösen ringende, ihrer Würde bewufste männliche Kraft sich diesem innerlich überlegen, trotz allem zeitweiligen Unterliegen sich immer wieder zusammenraffend, als ein unvergänglicher Strahl göttlichen Lichtes bewährt«[1]), nicht erwehren.

Auch Faust steht auf dem Grabe seiner Hoffnungen; seine Wünsche sind nicht erfüllt; er hat die Rätsel des Daseins nicht gelöst. Statt Wissen hat er Schein, statt That Ueberdrufs: das

---

[1]) H. Düntzer in Kürschners Nationallit. I, Einl. S. 29.

Ilium seiner Seele sank in Asche. Er ringt nach geistigem Wohnsitze wie Aeneas nach irdischem.

Wie des Troers Klageruf schallt:

»Der Tage letzter ist vorhanden,
Gekommen ist die unabwendbar böse Zeit;
Einst gab es Teukrer, Troja hat gestanden,
Und seines Ruhmes Schimmer strahlte weit!«
(Schiller, »Die Zerstörung v. Troja« 58.)

so flucht Faust allem:

»Was die Seele
Mit Lock und Gaukelwerk umspannt
Und sie in diese Trauerhöhle
Mit Blend und Schmeichelkräften bannt.«

Und erinnert nicht sein verzweifelndes Wort:

»Und so ist mir der Tod erwünscht,
Das Dasein eine Last! —
O selig der, dem er im Siegesglanze
Die blutgen Lorbeern um die Schläfe windet!«

an den Mahnruf des Aeneas:

»Will, ruf ich aus, das Schicksal mit uns enden,
So stirbt sichs schön, die Waffen in den Händen.
. . . . Kommt mit mir, kommt,
Und fechtend endigt euer Leben!
Besiegte rettet nichts als Hoffnung aufzugeben« —?
(Sch. a. a. O. 62.)

Der Herr und seine Engel aber beschützen Faust, den Aeneas Venus und seine Penaten.

Wie Uhlands Königssohn:

»Gieb mir von allen Schätzen nur,
Die alte rostige Krone!
Gieb mir drei Schiffe! so fahr ich hin
Und suche nache einem Throne,«

so fährt Aeneas kühn hinaus mit seinen Penaten. Sein Mephistopheles ist die Juno, sind die Harpyien und alle Schrecken des Meeres. — Faust ist dem Bösen verfallen:

»Den schlepp ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutendheit;
Er soll mir zappeln, starren, kleben!«

So ruht auf dem Dardaner der Grimm der Himmelsfürstin; schon von Creusa mufs er hören:

»Lange, lange wird dir währen
Elend und Verbannung; das weite, wüste Meer mufst
du durchfurchen.«
(Aen. II, 780.)

Hören wir nicht des Mephistopheles Drohung:

»Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis' und Trank vor giergen Lippen schweben,
Er wird Erquickung sich umsonst erflehn,«

wiederklingen in dem Sang der Harpyie Celäno:

»Eh der gelobten Feste Zinnen ragen,
Wird grausen Hungers bleiches Schreckenbild
Euch nahn und mit den Zähnen zu zernagen
Den leeren Tisch euch zwingen« —?
(S. unten Uebers. III, 46.)

Doch als die Prüfung beginnt, beraten der Herr und seine Engel über Faust's Geschick; so beschützen Zeus und Venus den troischen Helden gegen die Anschläge seiner Feindin. Im Faustprologe hören wir aus dem Munde des Herrn:

»Ein rechter Mensch in seinem dunkeln Drange
Ist sich des rechten Weges wohl bewufst.«

So tröstet auch Zeus des Irrenden Mutter Venus:

»Lafs fahren alle Furcht!
Fest, Cytherea, steht im Lauf der Welt der Deinen
Schicksal«

(S. u. I, 39) — beides Worte, denen kein anderer Sinn innewohnt, als dafs der bessere und stärkere Teil der Seele in der Brust des wohlgearteten Menschen ihn trotz aller Unbilden vor Sturz und Verderben bewahre.

So segelt Aeneas hinaus, trotz mancher Enttäuschung wohlgemut sein Ziel verfolgend.

Schon ist er ihm nahe; da erspäht ihn das Auge der zürnenden Göttin. Sie eilt zum Schlosse des Aeolus, der Burg der Winde auf den aeolischen Inseln. Auf ihr Flehen jagt er seine Lanze in des Berges Seite; da stürmen die Orkane brausend wie Heeresscharen hervor und wühlen das Meer auf. Vergeblich streckt Aeneas »vor ihrem starren Wüten klug die Segel nieder; mit dem angsterfüllten Balle spielen Wind und Wellen.« Auch Aeneas steht »mutig an dem Steuer; herrschend blickt er in die grimme Tiefe und vertrauet scheiternd oder landend seinen Göttern[1];« aber bei dem gewaltigen Aufruhr der Elemente kann er sich der Sorge nicht erwehren, es möge so kurz vor dem Ziele seine und seines Volkes Hoffnung zu Schanden werden: da fleht er klagend die Götter an, ihn vor ruhmlosem Versinken zu bewahren. In unserer Vorstellung kann er dennoch der Mann der ruhigen That sein wie König Karl in Uhlands Meerfahrt:

»Der König Karl am Steuer safs;
Der hat kein Wort gesprochen,
Er lenkt das Schiff mit festem Mafs,
Bis sich der Sturm gebrochen.«

Denn nicht mutlos klingt die Klage; auch ist sie kein lautes Jammern, sondern die Seelenstimmung, welche der Dichter in vernehmbaren Klageruf kleidet. So jammert Odysseus vor Scheria, so Kallikrates, der Laconier, vor Platäae, als er getroffen wird, ehe der Kampf sich erhebt (Herod. IX, 72), so Hildebrand: »Weh mir, waltender Gott, Wehgeschick naht! Sechzig Jahre wallte ich Sommer und Winter aufser dem Lande mit speerwerfendem Volke: nun soll mein liebes Kind mich mit dem Schwerte hauen!« Und in der Schlacht auf dem Wülpensande brüllt der grimme Wate wie ein Eber, als er hört, dafs König Hettel gefallen.

»Dô Wâte, der vil grimme, gefriesch des küniges tôt, er begunde limmen sam ein swîn.«

Und wie Aeneas preist auch Pylades die Gefallenen glücklich (Iphig. II, 2):

---

1) Goethes »Seefahrt«.

»Doch selig sind die Tausende, die starben
Den bittersüſsen Tod von Feindeshand!
Denn wüste Schrecken und ein traurig Ende
Hat den Rückkehrenden statt des Triumphs
Ein feindlich aufgebrachter Gott bereitet.«

Allein nicht alle Götter haben den Unglücklichen verlassen; Neptun glättet die Wogen und bringt mit gütigem Antlitz Heil und Rettung. Und wunderbar! Der Sturm, von Juno heraufbeschworen, dient der Erfüllung der gefürchteten Verheiſsung. Der Meeresmüde wird nach Libyen verschlagen; »gottgesandte Wechselwinde treiben seitwärts ihn der vorgesteckten Fahrt ab.«

In stiller, friedlicher Bucht an der Küste der »umbrandeten Syrten« findet er sieben Schiffe gerettet. Mit Faust aber kann er sagen:

»Da steh ich nun, ich armer Thor,
Und bin so klug als wie zuvor.«

Zwar erlegt der Troer Hirsche, die ermatteten Gefährten zu stärken; allein hoffnungslos wollen sie verzagen. Aber der Führer erfüllt sie mit neuem Vertrauen:

»Ihr seid erprobt; es endigt jede Pein.
Ihr habt der Scylla Wut, der Felsen Brausen,
Den Strand erschaut, wo die Cyklopen hausen.
Schöpft neuen Mut; laſst fahren Furcht und Bangen!«
(S. u. I, 30.)

So vernehmen wir auch aus Fausts Munde das trotzige Wort:

»Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen,
Mit Stürmen mich herumzuschlagen
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen!«

Um die Verlorenen aber jammert Aeneas wie David um Jonathan:

»Ach, wie sind die Helden gefallen! In Mitte des Schlachtfelds
Jonathan, liebliches Reh, auf Deinen Höhen verwundet!
Ach wie fielen die Helden! Und ihre Waffen des Krieges
Liegen zerschlagen umher!«
(Herder, Geist d. h. P. II, 2, 8.)

Alsbald aber naht die Errettung aus aller Gefahr; Venus, die Mutter, eilt den Bedrängten zu Hülfe; ihr versagt der Herrscher der Götter und Menschen keine Bitte. Frohe Zukunft verheifsend weissagt er ihr die Gröfse Roms, die Gröfse Cäsars. Dann geleitet sie den Sohn. Von ihr erfährt er das Schicksal der Dido. Ein wunderbares Verhängnis hat schon früh das Haus der Königin, der sidonischen Belustochter, die einst vor ihrem frevelhaften Bruder Pygmalion, dem Mörder ihres Gatten Sychaeus, hierher geflohen, mit Teuker, dem Enkel des Troerkönigs Laomedon, verbunden; ihr Mitleid ist dem unglücklichen Volke stets bewahrt geblieben. Und so entrollt der Dichter jetzt vor unsern Augen ein ergreifendes Bild von Menschenlos und Menschenschicksal, voll einschneidender Kontraste. Das Haus des Belus traf ein Geschick ähnlich dem der Tantaliden:

»Es schmiedete der Gott um ihre Stirn ein ehern Band;
Rat, Mäfsigung und Weisheit und Geduld
Verbarg er ihrem scheuen, düstern Blick;
Zur Wut ward ihnen jegliche Begier,
Und grenzenlos drang ihre Wut umher.«

Wie ähnlich aber ist des Aeneas äufseres Schicksal dem der Tyrierin! Beide vertrieben, fern von der Heimat; Aeneas den Blick voll Hoffnung in die Ferne gerichtet, Dido schon nah am Ziel. Die neue Heimat erhebt sich, fröhlich drängen sich die Tyrier, stolz auf ihre königliche Herrscherin, schaffend um die Wette.

In Wolken gehüllt begiebt sich der Held in die Stadt. Des bekannten mythologischen Apparats (der späteren Tarnkappe) bedient sich der Dichter der epischen Sitte gemäfs; jeder versteht die Bedeutung: es gelang ihm, ungefährdet die fremde Stadt zu durchwandern. Und noch einmal soll vor der Wendung seines Schicksals Aeneas die ganze Trauer der Vergangenheit erfüllen. Die Sidonierin hatte für die Ausschmückung der Tempelhalle kein besseres Motiv gewufst als die Kämpfe des für seinen Herd und seine Götter ringenden Troja, deren Ruf die Welt erfüllte. In ihrem Anschauen ist Aeneas vertieft, da schreitet Dido auf der Höhe ihres neuaufblühenden Glückes in ihrem ganzen Glanze einher: ein herrliches Bild einer Königin.

Wie bereitwillig will sie alsbald, die ahnungslose, dem Troer die Wege bahnen:

»Ich geb euch sicheres Geleit
Und helfe euch; doch wollt ihr mit mir teilen
Mein Reich, so mögt auch hier ihr friedlich weilen.
Gleich sei das Recht: die Stadt, die wir erbauen,
Sei euer!« (S. u. I, 91.)

So spricht Ortnit nichts ahnend zum Jäger Velle, den der Heide Machorel mit Drachenbrut gesendet:

»Ich schaffe dir Gebirge und dazu guten Rat;
Ich heifse gut dich pflegen meinen Potestat.«
(Ortnit bearb. v. Pannier VI, 510.)

Und wie harmlos wünscht sie den Helden, seine Anwesenheit nicht wissend, herbei! Aussenden will sie, nach ihm zu forschen bis an den Saum der Wüste. Wie rührend klingt ihr schönes Wort: »In der Schule des Leidens lernte ich beizuspringen den Bedrängten!« In Ilioneus Worten aber: »Lafs keinen Dienst dich reuen«, liegt es wie grausige Ironie.

Und als sie nun den Troer sah, da war ihre Ruhe hin, ihr Herz schwer.

Margarethens Worte:

»Sein hoher Gang,
Sein' edle Gestalt,
Seines Mundes Lächeln,
Seiner Augen Gewalt!«

strömen auch von ihren Lippen:

»Wie edel!
Welch männliche Gestalt! Wie grofs sein Mut!
Sein Arm wie tapfer im Gefechte! Gewifs,
Er stammt von göttlichem Geschlechte.«
(Schiller, Dido 2.)

So war Isolde von unseliger Liebe ergriffen zu Tristan, der ihr den Vater erschlagen; so hegte Ortnit die Dracheneier, die ihm Machorel als Liebesgabe gesandt. — Was Wunder daher, dafs sie ihm ein glänzendes Fest bereitet! Wie tragisch berührt uns, an Belsazars Königsmahl erinnernd, die glänzende Schilderung des

Dichters! Die Königin sitzt in goldstrahlendem Saale, um sie Aeneas und der Tyrier lange Reihen. Cupido aber flöſst ihr tief das totbringende Gift ein. Da läſst sie sich den alten Königspokal reichen, aus dem Belus an hochfestlichen Tagen getrunken. Schon aber gellt in unser Ohr des jungen Lords Ruf: »Nun her mit dem Glücke von Edenhall!«

Dann ergreift der Sänger Jopas die Harfe und singt im Gegensatz zu dem zerbrechlichen Menschenglück die ruhigen Geleise der Natur und Schöpfung:

»Die Sonne tönt nach alter Weise
In Brudersphären Wettgesang,
Und ihre vorgeschriebne Reise
Vollendet sie mit Donnergang.« (Faust.)[1]

Wie natürlich aber, daſs die Königin fragt nach Trojas Geschick, nach des Vertriebenen Irrfahrt, daſs sie an seinem Munde hängt, als er es aus seiner durch die Tempelbilder aufgefrischten Erinnerung ergreifend erzählt. Erschütternd schildert er den Betrug des Sinon, nicht ahnend, daſs er selbst, ihm ähnlich, die Dido mit Trug umspinnt. Wie der Grieche mit bewuſster Lüge die Sterne anruft und alles, was dem Menschen heilig ist, so ruft Aeneas arglos aus:

»So wahr noch herrscht der Götter ewges Walten,
So wahr sie Recht und Tugend heilig halten:
So wahr wird dir einst Heil und Dank ersprieſsen!«
(S. u. I, 96.)

So wiegt er die Königin in Vertrauen und Sicherheit ein, so daſs wohl ein edles Frauenherz (Imogen) späterer Zeit klagen mochte:

»Wenn auch ein Mann
Von Ehr' und Treu' zur Zeit Aeneas' sprach,
Doch hielt man ihn für falsch wie den Aeneas.
Die Thränen Sinons machten heilger Thränen
Wie viel verdächtig und entzogen selbst
Dem wahrsten Elend alles Mitleid!«
(Shakespeare, »Cymbeline« III, 4.)

---

[1]) Vgl. Schiller, »Die vier Weltalter« und Hiobs Lobgesang bei Herder, Geist d. hebr. P. I, 1. IV.

Die Tyrierin aber verzehrt sich mehr und mehr in Liebe; der irrende Held vergifst eine Zeit lang seiner hohen Aufgabe und läfst sich von der Unglücklichen umgarnen. Bald aber kämpft in seiner Brust mit der Liebe die Pflicht. »Reizt dich des Ruhmes lorbeervolle Bahn nicht mehr, willst du für eignen Glanz nichts wagen, warum soll dein aufblühender Ascan der Gröfse, die ihm winkt, entsagen?« (Schiller, Dido 51) sagt in ihm eine bessere Stimme, »und von Entwurfe zu Entwurfe schwanken die stürmisch wogenden Gedanken.« Doch endlich rafft er sich auf zu entschlossenem Handeln, und nichts macht ihn mehr wanken.

»So, wenn den hundertjährgen Eichstamm umzureifsen
Die Alpenstürme wütend sich befleifsen
Und brausend ihn umwehn – bis an den Wipfel kracht
Der Stamm, sie fassen heulend seine Glieder,
Und von den Zweigen rauscht ein grüner Regen nieder.
Er selbst hängt zwischen Klippen fest; so weit
Sein Wipfel aufwärts in den Himmel dräut,
So tief dringt seine Wurzel in die Hölle.
So ward von fremdem Flehn, noch mehr von eignem Schmerz
Zerrissen jetzt des Helden Herz.
Doch der Entschlufs behauptet seine Stelle.«
(Schiller, Dido 81.)

Sein ceterum censeo ist gefafst; vom Gestade stöfst seine Flotte.

So ist es freilich nicht die deutsche Treue, die die Aeneide feiert, wie sie in der staete Parcivals uns gewinnt, wie sie das Gudrun- und Nibelungenlied durchweht; das unermüdliche Streben nach hohem Ziele mit Thatenlust, die nicht zuläfst, dafs der Ritter »sich verliege«, zu schildern lag dem Dichter am Herzen, nicht die Treue. So verläfst auch Lohengrin die Geliebte, als ihre Frage seine Pflicht in andere Bahnen lenkt.

Der Dido Liebe und Leid aber zieht im vierten Buche in glühender Darstellung an uns vorüber. Das zerknirschte Gebet Margarethens: »Neige du schmerzensreiche« suchen wir freilich bei Dido vergebens; eher klingen ihre Klagen in Schillers Liedern wieder. Sie donnert ihm nach:

»Ha Verräter! ....
Seine Segel fliegen stolz vom Lande;
Meine Augen zittern dunkel nach!«

Und wieder sanfter geworden, klagt sie weinend:

»Ich bin an meines Lebens Ziel.
Vollbracht hab ich den Lauf, den mir das Los beschieden.
Jetzt fliehet aus des Lebens wildem Spiel
Mein grofser Schatten zu des Grabes Frieden.
(Schiller, Dido 118.)

So auch des Mädchens Klage:

»Das Herz ist gestorben, die Welt ist leer,
Und weiter giebt sie dem Wunsche nichts mehr.
Du Heilige, rufe dein Kind zurück,
Ich habe genossen das irdische Glück,
Ich habe gelebt und geliebet!« —

Und so klingt auch der Gesang von Didos Liebe aus mit der wehmütigen Schlufsstrophe des Glücks von Edenhall: »Glas ist der Erde Stolz und Glück.«

Des Libyerkönigs Jarbas Gebet aber erinnert an Goethes Prometheus. Hallt nicht sein: »Ich dich ehren? — Wofür? Hast du die Schmerzen gelindert je des Beladenen?« wieder in den Worten des Jarbas:

»So ists ein Irrlicht nur, was durch die Wolken fährt?
So zittern wir umsonst vor deinem Donnerkeile?
So ists ein leerer Schall, ein nichtiges Geheule,
Was unser bebend Ohr dort oben rauschen hört?«
(Schiller, Dido 39.)

2. So stöfst von Karthagos Gestade die Römerflotte. Mit Faust kann Aeneas sagen:

»Ins hohe Meer werd ich hinaus gewiesen.
Die Spiegelflut erglänzt zu meinen Füfsen;
Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!«

Erscheint auch ihm zuweilen »tauchend aus des Gewissens Tiefe betrogener Liebe Totenbild«, (Th. Vischer, Faust, der Trag. 3. Teil, Tüb. 1886 S. 215), so fliegen doch Karthagos Zinnen vorbei, vorbei! Nie mehr gedenkt der Römer der Besiegten; noch einmal in der Unterwelt erscheint ihm, wie Faust auf dem Blocksberg,

grollend ihr Bild und weckt in seinem Herzen die bittere Erinnerung; doch nur einen Augenblick; nicht erwehren wir uns des Gedankens: Es ist Karthagos Geschick; stolz schreitet der Römer hinweg über die Zertretene. — Die Fahrt geht glücklich. Siciliens befreundete Gefilde nehmen die Wallenden auf, und frohe Feste erfüllen die Gestade: als ob der Römer triumphierte über die Ueberwundene. Sicilien ist sein Siegespreis, vergessen die Punierin, die den Siegeslauf des Stolzen nicht hemmen sollte. Verheifsungsvoll geht von Segesta, der ersten Römerstadt auf Siciliens Boden, das geschweifte Gestirn des Sieges auf, in das sich Acestes' geflügelter Pfeil verwandelt[1]). — Und weiter gleitet sein Kiel. Der Held bedarf aufs neue des Rates. Schon früher (B. I) hat Juppiter Venus Roms Gröfse geweissagt; aber Aeneas hat es nicht vernommen; schon früher (B. III) hatte Helenus ihm die Zukunft eröffnet und ihre Gefahren verraten, aber nur bis hierher den Weg gebahnt. Er mufs hinabsteigen in die Tiefen der Unterwelt (Vgl. Faust auf dem Blocksberg); nur Gottbegnadeten erschliefsen sie sich. Der Held bereitet sich vor, die letzten Schwierigkeiten zu überwinden; in dem Anschauen der Schrecken des Orcus erlangt die Seele Mut und Kraft, auch das Schlimmste zu ertragen.

Die Sibylle zeigt ihm die dräuenden Gefahren; »Kriege schaue ich, furchtbare Kriege und den Tiber schäumen in blutigen Wogen.« Aen. VI, 86. Und dringend mahnt sie ihn: »O weiche nicht, wenn Ungemach dir naht! Nur mutiger biet ihm die kühne Stirn!« Aen. VI, 95.

Entschlossen steigt er in die Tiefe; die Schauer des Acheron umwehen ihn. Im Elysium aber sieht er, damit auch Selbstvertrauen seiner Brust nicht fehle, die Geistererscheinung seiner grofsen Enkel, sieht ihre Triumphzüge zum Capitol emporwallen und hört, was die Tiberwellen sich erzählen vom Ruhme Roms. So ist er gefeit. — Bald hat die Flotte das lang ersehnte Ziel erreicht. Mit Uhlands Königssohn kann Aeneas sagen:

»Doch nun gebar die zweite Mutter,
Das starke Meer, mich wieder;
In Riesenarmen wiegte sie
Mich selbst und meine Brüder.

---

[1]) Vgl. Th. Plüss a. a. O. S. 133 ff.

Die andern all' ertrugens nicht;
Mich brachte sie hier zum Strande,
Zum Reiche wohl erkor sie mir
All' diese weiten Lande.«

Die letzten heifsen Kämpfe bereiten sich vor. Nimmer rastet die Königin Juno:

»Kann ich den Himmel nicht rühren,
So will ich den Orcus empören! . .
Aen. VII, 312.

Trojaner- und Rutulerblut, o Jungfrau, sei deine Mitgift, und zum Traualtar geleite dich Bellona!« VII, 318.

Und nie ist wohl die entfesselte Kriegswut grofsartiger geschildert als in der unheilvollen Thätigkeit der Kriegsfurie Alekto, ihrer unterirdischen Ruhe entrissen.

An diese Kriegsvorbereitung knüpft sich wiederum auf die Zukunft weisend die herrliche Darstellung des Schildes, »wie des Aeneas Geschlecht für die Freiheit sich stürmend gegen den Feind stürzt.« Aen. VIII, 648. — Es ist, als ob das Bild der römischen Geschichte, welches sich uns im sechsten und achten Buche bietet, Fr. Th. Vischer vorgeschwebt habe, als er den Geist der Römerzeiten vor den Kaisern in folgenden gedrängten Zügen schilderte (Aesth. II, § 353): »Die älteste Zeit: Raub der Sabinerinnen, Numa patriarchalisch ehrwürdig wie Moses, Lykurg, Solon; unter Tullus Hostilius Horatier und Curatier, die frühesten Kriege mit ihren Siegen und Niederlagen und schönen Heldenzügen; Tarquinius Superbus, Lucretia, Brutus. In der Geschichte der Republik bis zu den Kämpfen der Oligarchie tritt nun auf der einen Seite die herrliche Reihe grofser Feldherrn, blutiger Niederlagen, herrlicher Siege, würdiger Feinde hervor, da sind die Cocles, Scävola, Coriolan, Cincinnatus, Manlius Capitolinus, Camillus, Decius Mus in den ersten Kriegen mit italischen Völkern und Galliern; dann beginnen die punischen Kriege, die neuen gallischen, die spanischen, macedonischen, syrischen dazwischen; eine neue Heldenschar, ein Regulus, Marcellus, Fabius, Quinctus Flaminius, Aemilius Paulus, die Scipionen treten auf. Es sind dies noch grofse, altrömische Naturen, treuer gegen das Vaterland als die Griechen; Rom hat in seiner guten Zeit unbestechlichere Helden, die virtus blüht, erst allmählich

weicht die Sitteneinfalt, Cincinnatus wird vom Pfluge geholt. Im Innern giebt diese Einfalt eine Reihe rührender und grofser Stoffe. Der Römer ist rauh und hart, die Gewalt des Familienvaters beherrscht Weib und Kinder wie Sachen, und doch erscheint das Privatleben schön durch Würde der Matronen, Ehrfurcht der Kinder, Wachen über Familienehre; vom Tode der Virginia an bis zur Mutter der Gracchen thut sich eine Reihe edler Bilder auf. Das politische innere Leben ruht auf dieser Grundlage, und hier entfaltet sich denn der Kampf der Patrizier und Plebejer von der Entweichung auf den heiligen Berg und der Fabel des Menenius Agrippa bis zu den Gracchen . . . . Dem Kaiserreich gehen nun die blutigen Bürgerkriege, die grofsen Diktatoren-Naturen im Kampfe mit den letzten edlen Republikanern voran, während nach aufsen das furchtbare Rad des Staates ein Volk ums andere unerbittlich in seine Speichen hereinzieht und zermalmt. Marius, Sulla, Pompejus, Cäsar, Brutus und Cassius, Antonius: Erscheinungen von riesenhafter Gröfse, tragischem Adel, glänzender Pracht, ein Würfelspiel um die Welt, ein Kampf von Kolossen, blutige Proscriptionen, worin ein Menschenleben eine Null ist, Weltschlachten wie bei Pharsalus, Philippi, Actium.« — Ist jemals des Mittags stolze Flotte gewaltiger zum Kampfe gerüstet erschienen als in dem Bilde der Schlacht bei Actium? Es wütet inmitten des Getümmels Mars; »vom Himmel sind herniedergestiegen die grausigen Diren, und ihr Gewand zerreifsend schreitet einher die Zwietracht; Bellona folgt ihr mit blutiger Geifsel.« VIII, 700.

3. Der dritte Teil endlich schildert Kampf und Sieg. Die aufopfernde Freundschaft des Nisus und Euryalus, der Überfall des Turnus und seine an Clölia erinnernde Rettung durch den Tiberstrom, der Heldentod des Pallas und der Camilla, der Zweikampf des Turnus und Aeneas sind Bilder herrlicher Römertugenden im Kampfe. —

Des Aeneas Ziel aber ist erreicht.

»Nur um den Preis von solchen Mühen
Ward es vergönnt, in Rom emporzublühen.«
(Aen. I, 33.)

Und so entspricht der Ausgang der Dichtung endlich auch den allgemeinen Ideen des 2. Teiles des Faust:

»Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.«

Und das schöne Faustwort: »Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern mufs« klingt wie der stets wiederkehrende Refrain der Aeneide.

Diesen Inhalt umrahmen wie ein reicher Märchenkranz die blauen Wogen des Mittelmeeres mit seinen herrlichen Ufern. Wie farbenreich malt der Dichter z. B. im dritten Buche den hohen Saum des Meeres! Idas Gipfel winkt den Abschiedsgrufs; Antandros' Rhede, der Thraker gewundene Küste, Delos' Eiland, das weinberggekrönte Naxos, die dunklen Wälder Donysas und Olearons, die schimmernde Küste von Paros fliegen vorüber an dem kühnen Fahrer; vorüber Cretas Fruchtgelände und das heitere Joniermeer mit Zantes hohen Wäldern, dem felsigen Ithaka, den sturmumtosten Höhen Leucates. Carl Frommel, der Begründer der Stahlstichkunst in Deutschland, hielt die zarte Ausführung dieses Zauberlandes in 50 Bildern nach fünfjährigem Aufenthalte in Italien für die edelste Aufgabe seiner Kunst (Carlsruhe, C. Close u. C. Frommel).

So auf den sonnigsten Pfaden uns führend, ist dennoch Vergil wie kein anderer Dichter geeignet, uns zu ernster Arbeit zu begeistern, in den mächtigen Umrissen der Heldenschicksale und der römischen Geschichte das einfache Wort erläuternd:

»Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll;
So lang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.«

———

Das erste Buch.

Von Sicilien nach Karthago.

1. Junos Zorn.

»Keiner bereitet sich selbst von den Sterblichen Segen und Unheil,
Sondern die Götter, o Freund, sind es, die beides verleihn.
Was auch immer der Mensch anstrebt: nie weiſs er im Herzen,
Ob es zu freudigem Ziel, ob es zu trübem gerät. . . . .
Sterbliche sind wir und streben umsonst und wandeln in Blindheit.
Doch, wie es ihnen gefällt, fügen die Götter den Schluſs.

Theognis aus Megara an Kyrnos.
(Em. Geibel, klass. Liederbuch. Berlin 1876, S. 18.)

1. Des Helden Waffenthaten will ich singen,
Der gen Italien einst von Trojas Strand
Und gen Lavinium zog nach heiſsem Ringen
Auf Meereswogen und in Feindes Land.
Nicht sollte er der Juno Groll bezwingen,
Bis blutge Kriege unheilvoll entbrannt,
Bis Latium den Göttern er erschlossen,
Von welchen der Latiner Stamm entsprossen.

2. Von ihnen stammen Romas stolze Zinnen;
Sie schufen der Albaner Wehr und Macht.
Warum, o Muse, war mit stetem Sinnen
Die Himmelsfürstin nur auf Haſs bedacht?
Warum sah mühvoll seine Jahre rinnen
Der fromme Held in dunkler Leidensnacht? —
Fern ragte einst dem Tiberstrand entgegen
Carthago, altersgrau und reich an Segen.

3. Hier lassen Tyrer ihren Schlachtruf schallen,
Ein Volk, das ganz am Kriegeshandwerk hängt.
Und dieser Stadt hat Juno einst vor allen,
Selbst mehr als Samos, ihre Gunst geschenkt;

Hier prangt ihr Wagen, ihre Waffenhallen;
Hier werd' der Völker Wohl und Weh gelenkt,
War ihr Begehr. Doch, wufst' sie, würde wallen
Ein Held von Troja, müfst' die Feste fallen!

4. Sein Volk, gebietend, grofs und stark in Waffen,
Es brächte Libyen den Untergang:
Die Parzen hatten so sein Los geschaffen.
Ob diesem Schicksal war der Göttin bang;
Der alte Wunsch die Troer hinzuraffen
Von neuem jetzt ihr schwellend Herz bezwang.
Auch hatte nimmer sie der Schmach vergessen,
Die ihr zu thun einst Paris sich vermessen.

5. Und nie vergafs sie, wie der Stamm begonnen,
Und nie, wie Ganymed erhöhet war. —
Und die der Daner Speeren einst entronnen
Und des Achilles Grimm: die kleine Schar
Hielt weit sie unter unwirtbaren Sonnen
Von Latium fern in Stürmen und Gefahr. —
Um solchen Preis von Drangsal, Not und Mühen
Ward es gewährt, in Rom emporzublühen.

6. Kaum rauscht, Siciliens Küstensaum entschwunden,
Mit frisch geschwellten Segeln voller Lust
Durchs Meer der Kiel: da fühlt die alten Wunden
Die Königin erneut in ihrer Brust.
»So hat das Schicksal mich besiegt gefunden?
Ich lasse ziehen, weil ich es gemufst,
Den Teukrerkönig nach Italiens Gauen?
Ich hätts gemufst, die Königin der Frauen? —

7. Von Pallas' Feuerbrand zerstört versanken
Einst Argos' Schiffe, und ein nasses Grab
Ward nur für einen frevelnden Gedanken
Dem Ajax. Von der Wolken Höh herab
Hat sie gezückt auf seiner Schiffe Planken
Den Blitz, der preis dem Meer die Trümmer gab.
Sei Herz traf sie mit Jovis Flammenstrahle
Und spiefst ihn an den Fels, dem Hai zum Mahle.

8. Und ich, die selbst die Götter all' verehren,
Zeus' Schwester und Gemahl, so manches Jahr
Kämpf ich mit diesem Stamme! Kann ichs wehren,
Dafs mir, die einst der Menschen Abgott war,
Die Opferflamme stirbt auf den Altären?«
So grollte sie im Herzen immerdar,
Und gen Aeoliens Hügel thät sie wallen,
Hin zu des Sturmwinds wilddurchbrausten Hallen.

9. Hier zähmt in einer Höhle weiten Gründen
Die Stürme Aeolus. Doch unversöhnt
Ringt wutentbrannt und heulend Wind mit Winden.
Er hat an Schlofs und Ketten sie gewöhnt;
Und ob sie schnaubend in des Kerkers Schlünden
Am Gitter rütteln, dafs der Berg erdröhnt:
Erhaben trägt auf hohem Felsenthrone
Der mächtge König seine Herrscherkrone.

10. Verlör er sie: im Fluge fortgetragen
Zerstöben Meer und Erde und das Blau
Des Himmels in ihr Nichts. Dafs es nicht wagen
Die Winde, hat der Berge Riesenbau
Daraufgetürmt, die in die Wolken ragen,
Der Vater Zeus; und einer Hand, die rauh
Zu züchtgen und der Zügel zu entheben
Versteht, hat er des Scepters Macht gegeben.

11. Ihn flehte Juno an mit heifsen Thränen:
»O Aeolus! Dir gab der Herrscher Macht,
Die See zu rühren, dafs die Tiefen gähnen,
Und sie zu glätten nach des Sturmes Nacht.
Dort, wo sich der Tyrrhener Wogen dehnen,
Ziehn Feinde, die von Troja hergebracht
Die Götter. O geruhe einzuhauchen
Den Winden Kraft, dafs sie ins Meer sie tauchen!

12. Und willst dus nicht, so lafs sie weit zerstreuen
Der Ocean. O gieb der Flut sie preis!
Ich habe Nymphen, die das Herz erfreuen,
Vor allen Dejopeja, blendend weifs.

Sie soll dein eigen sein, dein Weib in Treuen,
Dafs sie der Stunden einförmig Geleis
In Lieb und Dank dir fürder mög versüfsen
Und froher Kinder Glück dich lafs geniefsen.«

13. Drauf Aeolus: »O Herrin, zu begehren
Geziemet dir; es sei in meiner Hut
Nur die Erfüllung. Du hast mich zu ehren
Selbst an der Götter Tisch huldvoll geruht
Und Jovis Herrschermacht mir zu gewähren,
Kraft der ich beuge der Orkane Wut.«
Er sprachs und hatte schon den Speer geschwungen;
Tief war er in des Berges Schofs gedrungen.

---

2. Der Sturm auf dem Tyrrhener-Meer.

»Aber als die zweite Nacht herbeikam,
Wölkt der Himmel schwer sich an, die Sterne
Leuchten einsam durch gehäufte Nebel.
Dann verlöschen alle; finster schwärzt sich
Jede Purpurwoge, heftge Windsbraut
Peitscht die Flut, und aus der fadenlosen
Tiefe rollen ungeheure Donner.
Wetterleuchtend zuckt die Luft, die Wellen
Wälzen meilenlang beschäumte Kämme,
Wie ein Herr zur Schlacht gereiht, dem Schiffskiel
Dumpf entgegen; dieser steigt, gehoben
Durch den aufgetürmten Schwall, zu Berge.«

Platen, »Die Abassiden« 4. Gesang.

14. Entfesselt ziehn der Stürme Heeresscharen
Durchs aufgesprengte Thor ob Berg und Thal
Im Wirbelwind dahin, und wütend fahren
Sie übers Meer. Es wühlens auf zumal
Der Ost, der Süd, die Winde, die gebaren
Die Wüsten Afrikas all' ohne Zahl.
Und schrecklich mischt sich mit den Ungewittern
Der Schiffer Wehgeschrei, der Raen Splittern.

15. Der Wolken dichter Schleier sinkt hernieder,
Den Tag verhüllend. Ringsum schwarze Nacht.
Blitz zuckt auf Blitz; den Donner hallen wieder
Die Klüfte; nur der Tod hält stumme Wacht. —
Da rüttelt kalter Schreck Aeneas' Glieder;
Die Hände hebt er zu der Götter Macht:
»O glücklich, die ihr fielt auf Trojas Auen;
Es durften euren Mut die Väter schauen!

16. Hoch preist sein Ruhm den tapferen Tydiden.
O dafs in Iliums heifsem Schlachtgewühl
Nicht ich auch sterbend fand den süfsen Frieden
Und seinem guten Speer erliegend fiel,
Wo Hektor traf die Hand des Aeaciden,
Sarpedons Stärke brach, im Wellenspiel
Simois' Flut vergönnt war, eure Waffen
Und euren Heldenleib dahin zu raffen!«

17. So scholls verzweifelnd in der Stürme Wehen.
Da trifft ein Nordwindstofs des Schiffes Bord
Und peitscht die Wellen zu der Wolken Höhen.
Es weicht der Bug, die Wetter tosen fort,
Dafs hochgetürmt die Wasserberge stehen.
Hier hebts die Flut empor, indessen dort
Der Grund des Meeres klafft. Und drei der Schiffe
Rafft schon der Süd auf tief verborgne Riffe.

18. »Altäre« heifsen sie; gewaltig recken
Sie sonst empor ihr hohes Felsengrat. —
Drei Schiffe jetzt in seichtem Sande stecken,
Dahin sie führt des Westwinds jäher Pfad;
Ein Fahrzeug sah die Wellen man bedecken,
Ein Lycierschiff; ein treuer Kamerad,
Orontes, führt das Steuer: von den Wogen
Ward grausam er ins Grab hinabgezogen.

19. Und dreimal kreist' das Wrack wild in die Runde,
Bis schlürfend es die Flut hinunterschlang.
Vereinzelt schwimmen auf dem weiten Schlunde
Die Troer, ihre Wehr, ihr Schatz. — Es sank

Il'oneus starker Kiel zur selbgen Stunde;
Es sank der Held Achat; vergeblich rang
Abas, umsonst Alet; die lecke Fuge
Sog ein den nassen Feind in giergem Zuge.

20. Indessen hört des Meeres dumpfes Toben,
Des Sturms Gebrüll Neptun in tiefer See.
Von Zorn ergriffen ob dem Aufruhr droben
Zeigt er sein friedsam Haupt auf blauer Höh.
Da sieht Aeneas' Flotte er zerstoben,
Des Himmels Wüten, sieht der Troer Weh.
Die Opfer, wufst er, fielen Junos Grimme;
Und Ost und West droht seine Herrscherstimme:

21. »Hat euer Ahnenstolz euch so verführet,
Dafs Erd und Himmel ohn' Geheifs ihr mengt,
Ihr Winde, und mir solchen Aufruhr schüret!
Ich will euch —! Doch zuerst zur Ruh gelenkt
Sei mir die wilde Flut! Und nimmer rühret
Ihr fürder mich zur Milde, das bedenkt!
Jetzt eilet eurem König zu verkünden,
Dafs mein die Herrschaft in den Meeresgründen!

22. Den Dreizack führe ich; die Bergesmassen,
Die ihr bewohnt, sind seiner Macht Gebiet.
Daselbst mag Aeolus sich huldgen lassen
Und sehn, dafs er die Stürme wohl behüt'!«
Er sprachs, und ehe noch das Wort zu fassen,
Die stille Woge friedlich wallend zieht;
Es lichten sich der Wolken dichte Heere,
Die Sonne lacht vom spiegelglatten Meere.

23. Die auf den Klippen trostlos schon verzagen,
Befreien Triton und Cymothoë;
Die sandgen Berge, welche dräuend ragen,
Zerstreut Neptun, und auf der sanften See
Fährt er dahin in holdem Friedenswagen. —
So tost im Land des wilden Aufruhrs Weh;
Empörte, wutergriffne Rotten brausen,
Der Brand erglüht, erraffte Waffen sausen.

24. Da tritt vor sie ein Mann, den alle ehren:
Andächtig lauscht ihr aufmerksames Ohr;
Er rührt ihr Herz und zähmt ihr siedend Gähren.
So schwieg der wilden Wogen dumpfer Chor,
So sah man hell den Himmel sich verklären,
Sobald des Meeres Herrscher stieg empor
Und leicht dahin die blauen Rosse lenkte,
Indes sich heitrer Frieden niedersenkte.

---

3. Die Landung in der libyschen Bucht.

»Aber so lange du lebst und das Licht noch schauest der Sonne,
Klammre mit treuem Gemüt fest an die Hoffnung dich an;
Und wenn unter Gebet süfsduftendes Opfer du zündest,
Sei es zuerst und zuletzt immer der Hoffnung geweiht!«

Theognis von Megara. (Geibel, a. a. O. S. 21.)

25. Ermattet steuern jetzt die Aeneaden
Mit vollen Segeln nach dem nächsten Strand.
So treiben sie nach Libyens Gestaden.
Hier buchtet sich der Küste weite Wand
Um eine Insel; stille Häfen laden
Den Schiffer ein; denn an des Eilands Rand
Bricht sich die Flut, und ob dem Hafen schauet
Ein Fels rings in die See, die friedlich blauet.

26. Und droben wirft, vom Sonnenlicht umwoben,
Der Schatten Schauer weithin dunkler Wald;
Darunter, wo verborgne Wasser toben,
Gähnt eine Grotte; doch erquickend lallt
Der Quell; den Müden lädt, im Stein erhoben,
Ein Ruhesitz, der Nymphen Aufenthalt.
Des Taus entbehrt das Schiff in diesem Sunde,
Kein Anker nagt am tiefen Meeresgrunde.

27. Hier fand Aeneas sieben Schiffe wieder.
Ans feste Land ihn heifse Sehnsucht trägt,
Mit den Gefährten die durchnäfsten Glieder
Zur Ruh zu betten. Aus dem Kiesel schlägt

Achat den Funken, legt ihn sorgsam nieder
Und schürt den Brand mit Reisig; und man hegt
Die Frucht, versehret von den salzgen Fluten,
Und mahlet sie, gedörrt von Feuers Gluten.

28. Dann steigt Aeneas zu des Felsens Höhen,
Und in die Ferne weit sein Auge dringt.
Nach Capys' Yacht, nach Antheus thät er spähen,
Ob noch der Phryger mit den Wogen ringt,
Ob noch Caicus' hohe Wimpel wehen:
Es ist kein Schiff in Sicht. Doch sieh, aufspringt
Ein trefflich Wild: drei mächtige Geweihe;
Ins Thal pflanzt lang sich fort des Rudels Reihe.

29. Den Bogen faſst er und die schnellen Pfeile,
Die einst geführt Achates, sein Genoſs,
Und tötet aus der Tiere langen Zeile
Zuerst die Führer, hält dann in den Troſs,
Daſs aufgescheucht er flieht mit Windeseile
In Waldes Schutz. Nicht ruhet sein Geschoſs,
Bis sieben Hirsche es gestreckt zur Erde,
Daſs jedem Schiff der gleiche Anteil werde.

30. Dann eilt er, die Gefährten zu beschenken,
Und holt hervor Trinakr'as edlen Wein —
Acestes gab ihn einst zum Angedenken —
Und lädt zur Freude die Bedrängten ein:
»Laſst nicht zu tief in Trauer euch versenken;
Ihr seid erprobt, es endigt jede Pein!
Ihr habt der Skylla Wut, der Felsen Brausen,
Den Strand erschaut, wo die Cyklopen hausen.

31. Schöpft neuen Mut, laſst fahren Furcht und Bangen;
Vielleicht erinnert einst ihr dieser Not
Euch gern; durch Müh und Ungemach errangen
Gen Latium wir den Weg, wie uns gebot
Des Schicksals Stimme: unser heiſs Verlangen
Zu stillen, geht dort Trojas Morgenrot
Aufs neu uns auf. Drum laſst uns nimmer zagen;
Ermannet euch, vertrauet bessern Tagen!«

32. So sprach er heiter, trotzend seinen Leiden
Und niederzwingend den gewaltgen Schmerz.
Doch jene freuts, die Beute auszuweiden;
Sie häuten sie und legen blofs das Herz
Und wissen wohl nach Fug sie zu zerschneiden.
Und um den Spiefs auf loderts himmelwärts.
Dann labte sie, im Grase hingegossen,
Das edle Wild, und Bakchus' Ströme flossen.

33. Doch als sie sich dem Mahle hingegeben,
Ward lange der Verlorenen gedacht.
Und zwischen Furcht und Hoffnung alle schweben,
Ob hingesunken sie in Grabes Nacht,
Ob sie noch hören ihren Ruf und leben.
Oront beweint, den Helden in der Schlacht,
Aeneas; weint, dafs Lycus hingeschwunden,
Dafs Gyas und Cloanth den Tod gefunden!

---

4. Die Hülfe.

»Es bracht', o Cäsar,
Dein Alter goldenen Segen der Heimatflur
Und gab die Adler unserem Jupiter
Zurück, den Siegestrophän der stolzen
Parther entrissen. Und kriegsentlastet
Den Janustempel schlofs es und zügelte
Die jeder Schranke spottende Leidenschaft
Und, schonungslos des Lasters Wurzel
Tilgend, erweckt' es die Zucht der Väter,
Durch die der Name Roms und Italiens
Ruhmvolle Macht zum herrlichen Reich erwuchs,
Das stolz vom Bett der Abendröte
Heute sich dehnt bis zum fernsten Aufgang.«
Horaz an Cäsar Augustus.
(Geibel, a. a. O. S. 184.)

34. Die Klage endet. Hoch von Himmelshöhen
Sieht Zeus die Lande und die Meere weit,
Der Segel Fittich, sieht die Völker gehen;
Und sinnend jetzt auf Libyens Einsamkeit

Sein Auge ruht. Da naht, ihn anzuflehen,
Venus voll Schmerz: »Du, dessen Herrlichkeit
Ob Menschen und ob Göttern ewig waltet,
Der mit des Blitzes Schrecken mächtig schaltet!

35. Wes hat Aeneas sich dir unterfangen,
Wes die Troer, dafs der Länder Kreis
Sich ihnen, die mit Leiden immer rangen,
Weit vor Italien verschliefst? Auf dein Geheifs
Doch sollt' in Rom der Teukrerstamm erlangen
Von Land zu Land der Herrschaft sichern Preis.
Das war mein Trost, als Ilion geendet;
Was hat den Sinn, o Vater, dir gewendet?

36. Jetzt folgt derselbe Unglücksstern den Armen
Und giebt die Schwergeprüften nicht mehr los;
Wann willst du, mächtger König, dich erbarmen?
Antenor wars vergönnt, dem Todesstofs
Entfliehend, in Illyrien zu erwarmen,
In des Liburnerreiches tiefstem Schofs,
Wo neunfach des Timavus Schlünde fliefsen
Und sich, ein dröhnend Meer, ins Land ergiefsen.

37. Und dort hat er Patavium gegründet
Und eine Teukrerstadt sich stolz erbaut;
Im Volke wird sein Name weit verkündet.
Der Truhe sind die Waffen anvertraut,
Indes er holden Friedens Glück empfindet.
Und wir, die du als Kinder angeschaut:
Geborsten ist der Kiel; — o lafs michs klagen! —
Fern von Italiens Strand sind wir verschlagen!

38. Um einer einzgen Rachegier zu stillen,
Blieb uns beschieden tückischer Verrat,
Uns, denen der Olymp nach deinem Willen
Zum Erbe fiel. Ist das für fromme Saat
Der Lohn? Heifst das ein Königswort erfüllen?« —
Doch lächelnd sprach, sie küssend voller Gnad',
Mit jenem Blick, vor dem die Stürme schweigen,
Der Herrscher, dem sich Erd und Himmel neigen:

39. Lafs fahren alle Furcht; du darfst mir trauen.
Fest, Cytherea, steht im Lauf der Welt
Der deinen Schicksal. Latium wirst du schauen,
Aeneas' Ruhm erhöhn zum Sternenzelt.
Auf mein Versprechen darfst du kühnlich bauen.
Doch dafs die Zukunft klar sich dir erhellt,
Lafs mich der Zeiten Schleier dir enthüllen
Und deiner Zweifel Kümmernisse stillen.

40. Italiens Fugen wird sein Schwert erschüttern,
Und wilder Völker Kriegsbrand wird entglühn;
Doch wird den Helden aus des Kampfs Gewittern
Der Städte Ordnung segensreich erblühn.
Bis dafs vor ihm drei Jahr die Rutler zittern,
Drei Lenze seine Königsburg umziehn.
Dann soll Ascan der Name Julus zieren,
Und dreifsig Jahr soll er das Scepter führen.

41. Nicht Ilus heifst er mehr nach Iliums Namen.
Er ists, der bald gen Alba überführt
Des Königs Macht; und nicht wird sie erlahmen
Dreihundert Jahre lang, indes regiert
Das troische Geschlecht von Hektors Samen,
Bis eine hohe Priesterin gebiert
Von Mars ein Zwillingspaar. Fortan wird mehren
Die Herrschaft Romulus dem Gott zu Ehren.

42. Er wird der Römer Waffenruhm begründen,
Ein dauernd Reich, ein Reich von Ewigkeit.
Selbst Juno wird dann ihren Groll verwinden,
Der Meer und Erd' und Himmel jetzt gebeut.
Roms Macht wird Gnade vor der Strengen finden,
Die Herrscherin der Welt im Friedenskleid.
So ists mein Wille. Und im Lauf der Zeiten
Wird weit nach Osten sich ihr Ruhm verbreiten.

43. Mycenäs heller Stern wird vor ihr bleichen,
Der Knechtschaft wird sie Phthia, Argos weihn;
Assaracus wird ihren Adlern weichen,
Und Cäsar wird umwehn des Ruhmes Schein.

Erbrausen wird das Meer in seinen Reichen,
Sein Name Julius von Julus sein.
Ihn wird des Orients Beutezier umwallen;
Ein wird er ziehn in deines Himmels Hallen.

44. Ja freue dich! Zur Ruhe wird gebettet
Der rauhe Krieg, und sanfter Friede hält,
Die beten wird zu ihm, der sie gerettet,
Die mildgewordne, hochbeglückte Welt.
Mit grausen Eisenfesseln eng gekettet,
Des Kampfes Pforte ruht; und, zugesellt
Der Vesta und der grauen Fides, schaffen
Quirin und Remus der Gesetze Waffen.

45. Indessen wird die grimme Kriegswut kauern
Auf ihren Waffen. hundertfach gebannt,
Und blutig knirschend ihr Geschick betrauern!«
Er sprachs; schon war der Maja Sohn entsandt,
Auf dafs Karthagos Land, Karthagos Mauern
Den Teukrern gastlich böten ihre Hand,
Damit nicht Dido ahnungslos den Fremden
Von ihrem Strand geböte fortzusenden.

46. Schon regt er schnellbereit die raschen Schwingen,
Durchs Reich der Lüfte schwebet er zu Thal;
Und wo um Libyen sich die Wogen schlingen,
Hemmt er den Flug und heischet ohne Wahl,
Dafs ihren Trotz die Punier bezwingen.
Und in das Herz der Königin wohl stahl
Sich sanfter Sinn; den Teukrern ward beschieden
Von Libyens Herrscherin der holde Frieden.

5. Dido.

»Nicht Ruhe find' ich, bis ich diesen Mauern
Entronnen bin — sie stürzen auf mich ein —
Fortstofsend treibt mich eine dunkle Macht
Von dannen — Was ist das für ein Gefühl!
Es füllen sich mir alle Räume dieses Hauses
Mit bleichen, hohlen Geisterbildern an. —«

Thekla in Schillers »Wallensteins Tod« IV, 11.

47. Der fromme Held Aeneas sah voll Sorgen
Indes die lange Nacht vorübergehn.
Doch als erquickend kam der lichte Morgen,
Gedacht, er auszuziehn und zu erspähn
Das neue Land, das seinem Blick verborgen.
Ob öde Wüstenein sie vor sich sähn,
Ob reifsendes Getier hier nur zu finden,
Ob Menschen, wollt' den Freunden er verkünden.

48. Und wo sich dichter Haine Schatten breitet
Um einer Bucht tiefausgehöhlten Rand,
Birgt er die Flotte. Und allein begleitet
Vom treun Achates, führend in der Hand
Zwei Speere, dringt er vor. Und sieh, da schreitet
Als Jungfrau in spartanischem Gewand,
Bewaffnet, auf des Waldes dunklen Wegen
Einsam die Mutter plötzlich ihm entgegen.

49. So eilt, die wilden Rosse müde jagend,
Harpalyce einher, die Thrakerin,
An Schnelligkeit den Hebrus überragend.
So kam auch sie, wie eine Jägerin
Den leichten Bogen um die Schulter tragend;
Im Winde flattert wirr ihr Haar dahin;
Das Knie ist blofs, und um des Busens Wogen
Ist züchtig ein geknotet Band gezogen.

50. »Ihr Männer«, thät sie jetzt an sie sich wenden,
»Habt die Gefährtin ihr vielleicht erschaut,
Im wilden Hag hier jagend? Um die Lenden
Den Köcher, von der buntgefleckten Haut
Des Luchses kühn umwallt, lechtzt sie, zu senden
Den Todesspeer mit gellem Jägerlaut
Dem schäumgen Eber in die heifsen Flanken!«
Sie sprachs voll List, verhüllend die Gedanken.

51. Entgegnend sprach ihr Sohn: »Allhier zu sehen
Die Jagdgefährtin war mir nicht vergönnt.
Doch wie soll ich, o Jungfrau, dich verstehen?
Nicht sterblich ist dein Antlitz; es bekennt
Der Rede Klang: du stammst von Himmels Höhen!
Vielleicht dafs Phoebus selbst dich Schwester nennt,
Vielleicht dafs eine Nymphe du der Auen.
Sei segenbringend uns in fremden Gauen!

52. Und wohl vermagst du gütig uns zu künden,
In welche Lande und an welchen Strand
Wir uns verirrt, verschlagen von den Winden,
Hinweggespült von Well' und Wogenbrand.
Viel fromme Dankesopfer sollst du finden
Auf dem Altar, geweiht von unsrer Hand.«
Und Venus: »Gern erfüll' ich dir die Bitte;
Doch was dich wundert, ist nur Tyriersitte.

53. Den Köcher trägt die Jungfrau; hochgeschnüret
Ziert schmuck der Pupurstiefel ihren Fufs. —
Agenor hat die Tyrier geführet
In dieses Land: den Puniern gilt dein Grufs.
Ein Volk jedoch, dem hoher Ruhm gebühret,
Vor dem im Kriege jedes weichen mufs,
Der Libyer Geschlecht sich weit verbreitet.
Die Herrschaft die Phönizrin Dido leitet.

54. Vor ihrem Bruder floh sie einst im stillen
Aus ihrer Vaterstadt. — Es währte lang,
Wollt' ich des Frevels Irrsal dir enthüllen;
Doch will ich ihn erzählen kurz und drang.

Sychäus war ihr Gatte nach dem Willen
Des Vaters; heifse Liebe aber zwang
Zu ihm ihr Herz. Auch war er zu beneiden
Ob seiner Güter, seiner reichen Weiden.

55. Als Jungfrau war sie ihm gefolgt. Der Zeichen
Geheiligt Band gab ihrem Bunde Kraft.
Das Scepter aber in den tyrschen Reichen
Pygmalion führt', ihr Bruder; lasterhaft
Und freveln Sinnes war er ohne Gleichen.
Und zwischen sie trat seine Leidenschaft;
Dafs er sich Gold und Reichtümer erraffe,
Traf den Sychäus ruchlos seine Waffe.

56. Der Gram nicht rührt' ihn in der Schwester Zügen,
Und lang verbarg er seine böse That;
Die Witwe täuschte er mit eiteln Lügen
Und hielt die Arme hin mit falschem Rat.
Da kam im Traum zu ihr emporgestiegen
Des Gatten Bild auf ruhelosem Pfad.
Sein bleiches Antlitz war zu ihr erhoben,
Entwirrend ihr das Netz, das man gewoben.

57. Er hat die Schreckensthat ihr offenbaret
Und hielt sie an zu ungesäumter Flucht;
Er zeigt ihr Gold und Silber, wohlverwahret,
Gerettet vor des Bruders wilder Sucht.
Und die Genossen jetzt sie um sich scharet
Und birgt der Schiffe Bau in stiller Bucht.
Und mit den Schätzen für die Fahrt beladen,
Entsegeln sie den heimischen Gestaden.

58. So kamen sie, wo die gewaltgen Zinnen
Der Stadt und der Karthager neue Wehr
Du ragen siehst. Und käuflich zu gewinnen
Des Bodens nur so viel war ihr Begehr,
Dafs eines Stieres Haut es könnt' umspinnen.
Und Byrsa nannten sies. — Von wannen her
Jedoch führt euch der Weg? So klang die Frage;
Da seufzte er und sprach mit trüber Klage:

59. »Wollt' ich, o Göttin, länger mich verbreiten,
Und liehst Du, Hehre, voller Huld dein Ohr
Der langen Kette unsrer Bitterkeiten,
Zuvor wohl würd' im hohn Olymp das Thor
Sich schliefsen und den Tag zur Ruh geleiten
Die Nacht. — Vom alten Troja — wenn sich je verlor
Zu dir des Namens Ruf — sind wir gedrungen
Durchs weite Meer und haben lang gerungen.

60. Jetzt sind an Libyens Küsten wir geraten,
Von unsrer Fahrt verschlagen vom Orkan.
Aeneas heifse ich; von meinen Thaten
Stieg zu den Sternen wohl der Ruhm hinan.
Die Götter ehrend, führ' ich die Penaten
Italien zu. Zeus ist mein hoher Ahn.
Mit zwanzig Masten folgt' ich fernem Ziele;
Die Mutter wies die Bahnen unserm Kiele.

61. Kaum sieben hab gescheitert ich gefunden,
Vom Wind verweht, von Wassers Flut zernagt.
So such ich Libyens Wüste zu erkunden
Und irre pfadlos, dürftig und verzagt;
Europa ist wie Asien mir geschwunden.«
Doch Venus sprach, als traurig er geklagt:
»Nicht ganz die Götter dich in Leid versenkten,
Dafs sie zu Tyriern deine Schritte lenkten.

62. Dring mutig vor zur königlichen Schwelle!
Denn wohlbehalten sind zurückgekehrt
Dir die Gefährten, und es gab die Welle
Die Flotte dir zurück, ganz unversehrt.
Aus Vogelflug ich jedes Dunkel helle,
Wies einst die Eltern sorgsam mich gelehrt:
Sieh, wie zwölf Schwäne dort in freudgem Streben
In langer Reihe froh herniederschweben.

63. Sie hatte, kreisend in des Aethers Höhen,
Der Adler Jovis in den Lüften frei
Verscheucht mit seines Fittichs starkem Wehen.
Jetzt suchen sie mit freudigem Geschrei

Und mit den Schwingen rauschend zu erspähen
Ein rettend Land, da die Gefahr vorbei;
Die ersten schon dem Boden sich vertrauen,
Indes die letzten sehnend niederschauen.

64. Nicht anders sind auch deine Kriegsgenossen
Und deine Segel schon in sichrem Port
Und kehren froh zurück. Lenk unverdrossen
Fürbafs den Schritt und folge meinem Wort.«
Sie sprachs, und sieh, von Rosenglanz umflossen,
Verliefs mit stolzem Schritte sie den Ort.
Und um ihr Haar Ambrosiadüfte woben;
Von ihrer Gottheit Macht war sie erhoben.

65. Und so umwallt von ihres Kleides Falten,
Blieb sie nicht unbekannt zu dieser Frist.
»Willst du«, rief er ihr nach, »mit Truggestalten
Den Sohn grausam umgaukeln voller List?
Warum nicht darf ich Hand in Hand dich halten,
Warum nicht zu dir reden, wie du bist?«
Er klagts voll Schmerz und lenkt zur Stadt die Schritte,
Und treu gewährte Venus seine Bitte.

---

6. Karthago.

»Du hast Wolken, gnädige Retterin,
Einzuhüllen unschuldig Verfolgte,
Und auf Winden dem ehrnen Geschick sie
Aus den Armen über das Meer,
Ueber der Erde weiteste Strecken,
Und wohin es dir gut dünkt, zu tragen.«
Goethes Iphigenie I, 4.

66. Und dunkle Wolken seinen Weg umwallen,
Ein Kleid, das ihm die Mutter dargereicht,
Dafs keinem Hindernisse sie verfallen,
Bis ungestört ihr Ziel sich ihnen zeigt.

Sie selber schwebt empor zu Paphos' Hallen
Mit frohem Mut; der Duft des Weihrauchs steigt
Allhier auf hundert festlichen Altären;
Die Tempel sind bekränzt zu ihren Ehren.

67. Doch jene folgen treulich ihren Schritten
Und haben schon des Hügels Höh erreicht,
Der hoch emporragt in der Fluren Mitten,
Dem drüben sich die Burg entgegenneigt.
Aeneas steht erstaunt; wo einst die Hütten
Numidiens, sieht er Thore, weitverzweigt
Der Strafsen Netz, der Menschen bunt Gewimmel,
Die Tyrer rings in emsigem Getümmel.

68. Hier sieht man sie die Festungsmauern bauen,
Die Burg erhöhen und der Quadern Last
Bewegen, dort durch neuerlesne Auen
Die Furche ziehn zum künftigen Palast.
Den Hafen weiten sie; aus Felsen hauen
Sie dort die mächtgen Säulen ohne Rast,
Die Bühne des Theaters hoch zu zieren,
Des Grund sie durch der Erde Tiefen führen.

69. So mühet, wenn der Sonne Wärme sieget,
Die Biene rastlos sich auf blumger Au,
Wenn hier auf ihrem Kelch zuerst sich wieget
Die neue Brut und dort der Zellen Bau
Die emsge Schar aus süfsem Nektar füget;
Wenn sie entladen, die mit Honigtau
Zur Krippe kehren, und mit ihren Fängen
Die müfsgen Drohnen von der Schwelle drängen.

70. Es summt und surrt, und Thymiandüfte weben
Weit durch die Luft. -- Da ruft Aeneas aus:
»O hochbeglückt, wes Zinnen schon sich heben!«
Verwundert sieht er ragen Haus an Haus
Und mischt, indes die Nebel ihn umschweben,
Ganz ungekannt sich in der Menschen Braus:
Und ob sie durch der Strafsen Mitte gehen,
Sind, wunderbar, von keinem sie zu sehen!

71. Und siehe, mitten in der Hauptstadt spendet
Ein Hain des Schattens Kühle, dicht belaubt.
Hier hatten, als der Meerfahrt Müh geendet,
Die Punier eines Rosses mutig Haupt,
Ein Zeichen, das voll Gnad' Juno gesendet,
Einst ausgegraben: Gern ward so geglaubt,
Dafs diesem Volk im Krieg für ewge Zeiten
Vergönnt sei, Ruhm und Glück sich zu erstreiten.

72. Hier baut', dafs sich der Göttin Ruhm vermehre,
Ein Heiligtum, das niemals je getrügt,
Die Sidontochter auf zu Junos Ehre.
Auf hohen Stufen prangt, in Erz gefügt,
Des Thors Gebälk, mit wuchtger Schwere
Sich drehend um die Angel. Und besiegt
Ist jetzt Aeneas' Bangen; voll Vertrauen
Wagt mutig in die Zukunft er zu schauen.

73. Und als er in die Hallen vorgedrungen,
Die Königin erwartend, zugewandt
Den Sinn dem Schicksal, das die Stadt errungen,
Und diesem mächtgen Bau, von Künstlerhand
Geziert, da wirds ihm klar: schon ist erklungen
Die Trojakunde weit von Land zu Land.
Er sieht der Kämpfe Reihe, die Atriden
Und Priam und Achill, vom Streit geschieden.

74. Sein Fufs steht fest gebannt; die Thränen quillen:
»Wo wär', Achates, in der weiten Welt
Ein Ort, den unsre Leiden nicht erfüllen?
Sieh Priamus! Auch hier geniefst der Held
Des Ruhmes Sold. Teilnehmend wird man stillen
Die Trauer, die dich noch umfangen hält.«
So redend weidet er sein Herz und weinet,
Da körperlos ihm Ilium hier erscheinet.

75. Hier sah die Troer man den Sieg erjagen
Und fliehn die Griechen im Gewühl der Schlacht,
Und sah die Phryger und auf hohem Wagen
Achill in seines Helmes wilder Pracht.

Im andern Feld sieht schneeig weifs er ragen
Des Rhesus Zelt; es wird in stiller Nacht
In Blut getaucht von des Tydiden Trosse;
Von dannen führet er die mutgen Rosse.

76. Denn wehe, wenn sie erst des Xanthus Welle
Geschlürft und Trojas Unglücks-Au begrast! —
Und dort Achill an kampfumwogter Stelle
Voll Grimm den zarten Troilus erfafst.
Ihm sank der Speer, und mit des Windes Schnelle
Das Kriegsgespann mit ihm von dannen rast;
Die Zügel hält er; doch im Staube schleifen
Die Locken, matt läfst er die Lanze streifen.

77. Dort ziehn, sich vor der Pallas Zorn zu neigen,
Die Töchter Ilions mit gelöstem Haar
Und bringen ihr, in traurig ernstem Schweigen
Die Brüste schlagend, ein Gewebe dar;
Doch nichts vermag der Göttin Sinn zu beugen.
Um Trojas Mauern sieht, der Schonung bar,
Man den Achill mit Hektors Leichnam wüten
Und ihn für Schätze zum Verkaufe bieten.

78. Aeneas sieht ihn seine Beute schwingen,
Erkennt des Freundes Züge, seine Wehr,
Und sieht den Priamus die Hände ringen,
Der Waffen blofs. Da seufzt er tief und schwer.
Sich selbst auch sieht er mutig vorwärts dringen,
Den schwarzen Memnon und des Ostens Heer,
Und in der Amazonen wilden Reihen
Penthesilea sich dem Tode weihen.

79. Es prangt zahllos der Halbmondschilde Menge,
Hoch ragt sie selbst mit streitentflammtem Sinn.
Von rotem Gold schlingt sich das Wehrgehänge
Um die entblöfste Brust der Kriegerin;
Kühn stürzt sich in der Männer Streitgedränge
Die mutge Jungfrau stolz bewehrt dahin. —
Aeneas glaubt aufs neu es zu erleben
Und steht dem Anblick staunend hingegeben.

7. Der Gast.

»Vom Bach am Wege trinket nun
Der siegesmatte Held
Und hebt sein Haupt aufs neue stolz empor «
Königspsalm 110.
Herder, Geist der hebr. P. II, 2. XI.

80. Da schreitet, von der Jugend Zier umgeben,
Zum Tempel Dido in der Schönheit Glanz.
So um Diana Oreaden schweben,
Wenn ihre Scharen aufgelöst im Tanz
Eurotas' Flur und Cynthus' Höhn beleben.
Sie ragt vor der Begleiterinnen Kranz,
Die Schulter von dem Köcher leicht umschlungen;
Von Letos Wonne ist ihr Herz bezwungen.

81. So zog einher, zum Heiligtum zu wallen,
Dido im frohen Reihn; wohl nahm sie wahr
Der Unterthanen Fleifs. Und in den Hallen
Besteigt inmitten ihrer Reisgen Schar
Den Thron sie an der Göttin Thor; und allen
Gab sie Gesetz und Urteil recht und klar.
Und gleich verteilte sie der Arbeit Mühen
Und liess um ihre Pflicht das Los sie ziehen.

82. Da plötzlich sieht Aeneas dicht umschlossen
Sergest, den tapfern Antheus und Cloanth,
Und viele lang entbehrte Kampfgenossen,
Die in des Sturmes Nacht an fremden Strand
Die Welle trug. Und Freudenthränen flossen.
Doch mufst', ob auch vom Wunsche sie entbrannt,
Beim Wiedersehn die Hände sich zu reichen,
Im unbekannten Land sie Furcht beschleichen.

83. Sie bergen sich in ihre Wolkenhülle,
Ob von Gefahr die Männer sind bedroht,
Ob ihre Flotte, zu erwarten; denn in Fülle
Erschienen sie von jedem Schiff, in ihrer Not

Um Gnad' zu flehn; es füllt des Tempels Stille
Der Stimmen Laut, und als die Königin gebot,
Da lenkt zu ihr Il'oneus seine Schritte
Und nahte ihr mit flehentlicher Bitte:

84. »O Königin, dir ward von Zeus verliehen,
Die Stadt zu bauen und voll Billigkeit
Zu zügeln wilden Trotz. Nach heifsen Mühen
In Sturm und Flut flehn dich in unserm Leid
Wir arme Troer: o lafs nicht erglühen
Den Brand, der unsern Kiel dem Tode weiht!
Fern sei von uns, dein Land dir zu verheeren
Mit frevler Hand, die wir die Götter ehren!

85. Nicht Raub, nur Gnade hoffen wir zu finden;
Nicht werden sich verderblicher Gewalt,
Des Hochmuts nicht Besiegte unterwinden.
Nach einem Land, des Ruhm weithin erschallt,
Hesperien, wie mir die Griechen künden —
Oenotrier bebauen Feld und Wald;
Jetzt ist ein neuer Name ihm gegeben,
Italien — dahin war unser Streben.

86. Da plötzlich sahn wir sturmbewehrt erstehen
Orion; in des Meeres wildem Braus
Und in des Südwinds ungestümem Wehen
Spie er auf Klippen unsre Schiffe aus;
Auf ödem Sand umtosten sie die Seeen,
Und wenge nur sind aus der Wogen Graus
Gerettet. — Doch was herrschen hier für Sitten,
Denn unsre Landung hat man nicht gelitten?

87. Bewaffnet hat man uns zurückgehalten
Und jede Spanne Bodens uns verwehrt.
Seid menschlich ihr, — ob auch die Speere prallten
An eurer Brust, — so bleib nicht ungeehrt
Des Himmels Rache und der Götter Walten!
Aeneas führte uns; nie war ein Schwert
Von bessrem Schlag; er dienet Zeus mit Treuen.
Und lebt er noch, lafs keinen Dienst dich reuen!

88. Hat gütig ihn das Schicksal uns erhalten,
Und atmet noch der Held im Sonnenlicht,
Stieg er nicht zu des Orcus Nachtgestalten:
So hoff' auf Dank, so fürchten wir uns nicht.
Denn auch in der Sicaner Gauen schalten
Acestes' Troerscharen; nicht gebricht
Es ihm an Macht.. So gieb, dafs es beschieden
Den Schiffen, auszuruhn, den Sturmesmüden.

89. Vergönne uns, in deinem Wald die Masten
Und neuer Ruder Rüstzeug zu empfahn;
Wenn nicht der Held und seine Schar erblafsten,
So streben wir, uns Latium zu nahn
Im Land Italien. Doch wenn dich erfafsten
Die Wellen, Fürst, und bleibt nur leerer Wahn
Dem Julus; sankst du hin, auf den wir bauen:
So wollen dem Acest wir uns vertrauen.«

90. So Ilioneus. Beifallsrufe drangen
An Didos Ohr. Sie senkte kurze Zeit
Den Blick und sprach: »Fafst Mut, seit ohne Bangen;
Mein junges Reich und das erfahrne Leid
Wohl strengen, bittern Ernst von mir verlangen;
Drum hüt' ich meine Grenze weit und breit.
Zu wessen Ohr jedoch ist nicht gedrungen
Aeneas' Ruhm, bei Trojas Fall errungen!

91. Nicht ist so abgestumpft der Puner Sinnen,
Und von der Tyrerstadt schirrt nicht so weit
Phoebus die Rosse an. Wollt ihr gewinnen
Hesperien, wo Saturnus weit gebeut,
Wollt Eryx ihr und des Acestes Zinnen
Euch nahn: ich geb euch sicheres Geleit
Und helfe euch; doch wollt ihr mit mir teilen
Mein Reich, so mögt auch hier ihr friedlich weilen.

92. Gleich sei das Recht; die Stadt, die wir erbauen
Sei euer. Auf, ans Land die Schiffe zieht!
Ihr seid den Tyrern gleich in meinen Gauen.
O dafs Aeneas in dem stürmschen Süd

Gescheitert ist! Doch send' ich, auszuschauen
Am Strand bis hin, wo weit die Wüste flieht,
Ob sie vielleicht im Walde seine Spuren,
Ob sie ihn finden in der Städte Fluren.«

93. Als diese frohe Botschaft klingt, da eilen
Aeneas und der tapfere Achat
Voll Ungeduld die Wolken zu zerteilen.
Achates nahm das Wort: »Was ist dein Rat?
In Sicherheit die deinen alle weilen;
Nur einer fehlt, den auf grundlosem Pfad
Wir sinken sahn. So hat es sich erfüllet,
Was deine Mutter dir getreu enthüllet.«

94. Er sprachs, und sieh, der Nebel war zerflossen
Und gab sie preis des Aethers Allgewalt.
Und herrlich, von purpurnem Glanz umflossen,
Erschien Aeneas' göttliche Gestalt,
In Jugend schön, inmitten der Genossen.
Von stolzen Locken war sein Haupt umwallt;
Voll Anmut liefs die Mutter ihn erscheinen,
Wie Elfenbein und Erz sich strahlend einen.

95. So sieht das lichte Silber man umfangen,
Umfahn des Marmors hellen Schein
Das rote Gold. — Und alle staunend hangen
An seinem Mund: »Die ihr gedachtet mein,
Hier stehe ich, Aeneas. Nicht verschlangen
Die Libyerwogen mich. O du allein
Hast mit der Troer grofsem Leid Erbarmen,
Vergönnst an deinem Herd' uns zu erwarmen!

96. Wie sollen wir, die wir mit leeren Händen,
Nachdem des Leidens Becher wir geleert
Zu Meer und Land, uns kühnlich zu dir wenden,
Dafs du der Troer armen Sprofs geehrt,
Dir je des Dankes rechte Fülle spenden?
Sie dir zu weihn, ist unserm Stamm verwehrt;
Doch lebet noch der Götter ewges Walten,
Die Recht und Tugend hoch und heilig halten.

97. So wahr wird dir einst Heil und Dank erspriefsen.
Gepriesen sei die froh beglückte Zeit,
Die dich geboren! Hohen Ruhm geniefsen,
Die dich gezeugt in deiner Herrlichkeit.
So lange noch zum Meer die Ströme fliefsen,
Die Sterne gehn auf Himmelsauen weit,
So lange mög' dein Name stolz erklingen,
Wo immer auch wir uns ein Heim erringen!«

98. Er sprichts und eilt ringsum die Hand zu reichen
Sergest, dem tapfern Gyas und Cloanth
Und Il'oneus. — Ihn sehend wollt' erbleichen
Die Tyrerin, mit Müh nur überwand
Das Staunen sie: »Welch Schicksal ohne Gleichen
Hat dich gejagt an unsern öden Strand?
Bist du der Held, vor allen auserkoren,
Den Venus selbst, die hehre, hat geboren?

99. Dein Vater ist Anchises, deine Wiege
In Phryg'en am Simoisufer stand.
Wohl weifs ich es. Als einst in raschem Siege
Mein Vater Belus Cypern überwand,
Kam irrend Teuker, dafs zusammenfüge
Ein neues Reich ihm Belus' Freundeshand.
So kenn' der Stadt Geschick ich schon seit Jahren,
Der Griechen Namen hab ich all' erfahren.

100. Aus Feindes Mund selbst habe ich vernommen
Der Teukrer Ruhm; auf ihr Geschlecht zurück
Führt er den eignen Stamm. So seid willkommen
Im meinem Haus; auch mich hat gleich Geschick
Nach vielem Leid zu meinem Nutz und Frommen
Hier Ruh' vergönnt. Das launenhafte Glück
Ich kenne es; wohl lernt ich beizustehen,
Die mich von ihm verfolgt um Hülfe flehen.«

8. Das Königsmahl.

»Nun komm herab, krystallne reine Schale,
Hervor aus deinem alten Futterale,
An die ich viele Jahre nicht gedacht!
Du glänztest bei der Väter Freudenfeste,
Erheitertest die ernsten Gäste,
Wenn einer dich dem andern zugebracht.«

Goethes Faust I, 1.

101. Sie sprachs, und in der Seeburg hohe Hallen
Führt sie den Gast und lässet allzumal
Im Heiligtum des Opfers Düfte wallen.
Zum Strande schickt sie Stiere reich an Zahl
Und hundert Eber, und zum Opfer fallen
Der Schafe hundert. Doch im hohen Saal
Läfst königlichen Glanz sie rings verbreiten
Und voller Pracht zum Fest das Mahl bereiten.

102. In Purpur strahlen goldgestickte Decken,
Die Tische sind von Silberlasten schwer.
Der Väter Thaten prangen auf den Becken,
In Gold gehoben; fern von altersher
Sind dargestellt des Stammes kühne Recken.
Aeneas aber zwang sein Herz nicht mehr;
Zur Flotte heifst er den Achates eilen,
Um mit Ascan die Freude bald zu teilen.

103. Wie er war keiner jetzt dem Vater teuer. —
Er soll den Rest von Trojas stolzem Hort
Als Gabe weihn: ein Goldgewand, den Schleier,
Safrangefärbt, reich mit Acanthusbord,
Womit zu ihres frevlen Bundes Feier
Sich in Mycenä Helena umflort,
Der Leda Zier; den Stab, den Ilione,
Die Priamstochter, trug auf ihrem Throne.

104. Von Perlen eine Schnur; mit Edelsteinen
Ein golden Diadem. — So eilt in Hast
Achat zur Flotte. Doch voll List vereinen
Sich Venus und Cupido. Jene Last
Sollt statt Ascan er tragen und erscheinen
Dem Knaben gleich und, ihrer Ruh und Rast
Die Königin beraubend, sie erfüllen
Mit Liebesgluf und zwingen seinem Willen.

105. Wohl fürchtet sie des Tyrerstammes Lüge,
Des falschen Sidonhauses Doppelsinn.
Des Nachts quält sie die Sorge, es betrüge
Die zornentbrannte Himmelskönigin
Die Hoffnung ihr, die neidisch ihrem Siege;
Und tritt vor den beschwingten Amor hin:
»Mein Sohn, du meine Macht und meine Stütze,
Der du allein verschmähst des Herrschers Blitze.

106. Der Waffen lachst du, die den Typhon töten:
Sei meine Rettung jetzt, mein Schutz und Hort!
Wohl weifst du es, wie in des Meeres Nöten
Mein Sohn Aeneas irrt von Ort zu Ort
Ob Junos Groll. So oft wir zu dir flehten,
Warst du uns hold. O sieh, mit Schmeichelwort
Sucht die Phönizerin ihn einzuwiegen.
Doch wird ihn Junos Freundin nicht betrügen?

107. Die Göttin wird die Stunde nicht versäumen.
Daher gedenke ich mit rascher List
Die Königin zu fesseln und mit Träumen
Sie zu umfahn, dafs sein sie nie vergifst
Und Juno zwingt, einmal das Feld zu räumen!
Vernimm! Der Königin zu dieser Frist
Den Schatz zu weihn, der Trojas Brand entrissen,
Ist jetzt mein einziger Ascan beflissen.

108. Ich werd in tiefem Schlaf von hier ihn scheiden
Und auf Cytheras oder Idas Höhn
In heilgem Hain ihn bergen; er mufs meiden
Die Stadt und was hier immer mag geschehn.

Dich aber bitte ich, dich einzukleiden
In sein Gewand und ihm ganz gleich zu sehn,
Dafs Dido dich umkos' auf ihrem Arme
Und liebesheifs an deiner Brust erwarme.

109. Wenn sie beglückt am königlichen Mahle
Auf ihrem Schofs dich zärtlich herzt und küfst
Und trinkt des Weines glutgefüllte Schale,
So flöfs' das Gift, das heimlich schleichend frifst,
Ihr in den Busen ein.« — Zum fernen Thale
Idaliums eilt die Göttin; warm umschliefst
Ihr Arm Ascan, in tiefen Schlaf verfallen,
Und süfse Wohlgerüche ihn umwallen.

110. Sie legt ihn hin, auf Majoran gebreitet,
Wo linder Schatten kühlend ihn umfängt. —
Indes gehorcht Cupido; fröhlich schreitet
Als Julus er, und ohne Flügel lenkt
Er seine Schritte, von Achat geleitet.
Den Tyrern er des Königs Gaben schenkt.
Beim frohen Mahl im hohen Fürstensaale
Safs Dido schon, umglänzt von goldgem Strahle.

111. Aeneas und die Schar aus Trojas Gauen
Umgeben sie auf Pfühlen purpurrot.
Hellklaren Bronn, die Hände zu betauen,
Reicht dar der Diener Schar, der Ceres Brot
Und Tücher sammetweich. Und fünzig Frauen
Vollziehn am Herd der Königin Gebot;
Hoch rüsten sie der Tafeln lange Reihen;
Des Opfers Duft sie den Penaten weihen.

112. Und hundert auserlesne Knaben tragen
Der Speisen Fülle und den edlen Wein.
Und zahlreich strömen ohne Scheu und Zagen
Die Tyrier zum Freudenfest herein
Und ordnen sich zu bunten Festgelagen,
Bewundernd der Geschenke hellen Schein,
Des Julus göttlich-lebenswarme Züge,
Sein Kleid und seiner Worte Kunstgefüge.

113. Vor allen die unseligste der Frauen
Hing mit des Herzens Wunsch von Anbeginn
An ihm und mochte kaum den Augen trauen;
Von Glut entbrannt war die Phönizerin.
Die Gaben und den Knaben thät sie schauen,
Der des getäuschten Vaters Herz und Sinn
Allein erfüllte und ihn hielt umfangen
Und liebend sich an seinen Hals gehangen.

114. Er naht der Königin; mit warmem Blicke
Schaut sie ihn an, hebt ihn auf ihren Schofs,
Sie, die nicht ahnt, dafs ihr voll arger Tücke
So nahe sitzt ein Gott machtvoll und grofs.
Der Acidalia mehr als ihrem Glücke
Gehorchend, taucht er des Sychäus Los
Ganz in Vergessenheit; und starke Liebe
Facht an der kalten Brust erstarrte Triebe.

115. Sobald die reiche Tafel aufgehoben,
Ersetzt der Becher weinbekränzt das Mahl.
Hintost es durch das Haus; von Glanz umwoben,
Wirrt laut die Freude durch den weiten Saal.
Und von der goldnen Tafeldecke droben
Fällt heller Lichter Schein; der Fackeln Strahl
Besiegt die Nacht. — Da läfst zum guten Zeichen
Die Fürstin sich den Königsbecher reichen.

116. Sie füllet mit des lautern Weines Schwalle
Die Schale, die in Belus' Ahngemach
Seit je geprangt. Und in der weiten Halle
Ward Stille: »O Zeus, der stets des Rechtes pflag
Jedwedem Fremden, lafs mit Jubelschalle
Den Tyrern diesen festlich frohen Tag
Und die von Troja hergewallt, uns weihen;
Ihn stets zu feiern wollest du verleihen!

117. O walte es, dafs Bakchus uns nicht fehle,
Der Spender aller Lust, zu dieser Stund',
Dafs Juno uns nicht ihre Gunst verhehle!
Ja freuet euch, ihr Tyrer in der Rund'!«

Sie sprachs und gofs mit lusterfüllter Seele
Die Spende aus und führte sie zum Mund
Und reicht dem Bitias des Trankes Fülle;
Der leert mit mächtgem Zug die goldne Hülle.

118. Und alle tranken. — Hehr im Lockenhaare
Erweckt der goldnen Cither Feierton
Der Sänger Jopas. Wie der Mond befahre
Die Himmelsbahn, wie viele Kreise schon
Die Sonn' am Himmel walle; wie viel Jahre
Mensch und Getier dies Erdenrund bewohn';
Wie Feuer ward und Meer, wo die Trionen,
Wo der Arctur, wo die Hyaden thronen.

119. Er sang, warum mit ungehemmtem Fallen
Die Wintersonne in das Weltmeer fährt,
Warum im Sommer ihr so zages Wallen.
So hatt' es einstmals Atlas ihn gelehrt.
Und laut der Tyrer Beifallsrufe schallen,
Und laut der Troer. — Allgemach verwehrt
Sichs Dido nicht, sich plaudernd zu ergetzen
Und an der Liebe Zuge sich zu letzen.

120. Nach Priam fragt die Arme unverdrossen,
Nach Hektor, nach der Waffen hellem Schein
Auroras, fragt nach Diomedes' Rossen
Und nach Achilles' Heldenbild. — »Doch nein«,
Fleht sie, »erzähle, wie dereinst entsprossen
Der Zwist; und von der Troer Not und Pein,
Und von der Deinen Fahrt, wie du gezogen
Der Jahre sieben auf den Meereswogen!«

Das dritte Buch.

Von Troja nach Sicilien.

---

1. Polydor.

»Dann erwuchs
Mit meinen höchst verderbten Neigungen
Ein Geiz, so unersättlich, daſs, wofern
Ich König würde, alle Edlen ich
Der Güter halber aus dem Wege schaffte.
Hier lockten mich Juwelen, Schlösser dort;
Daſs Mehrbesitz wie eine scharfe Brühe
Nur hungriger mich machte, daſs ich Händel
Den Guten, Treuen ungerecht ersänn'
Und sie vertilgte um der Güter willen.«

Shakespeare's Macbeth, IV, 3.

1. »Es sank die Herrschaft Asiens zu Grabe
Und schuldlos mit ihr Priams stolzes Haus;
In Staub zerfallen lag Poseidons Gabe,
Das alte Troja; in der Trümmer Graus
Raucht' Ilion. Uns heiſst am Wanderstabe
Ein Gott zu irrn in weite Welt hinaus.
Und vor Antandros wehn an Idas Fuſse
Der Masten Wimpel schon zum Abschiedsgruſse.

2. Die Zukunft liegt umhüllt. Wohin wir gehen,
Zeigt unbekanntes Land sich unserm Blick.
Bereit stehn die Genossen; linde wehen
Die Lüfte. Anchises mahnt der Segel Glück
Der Welle zu vertraun. - Nicht wiedersehen
Sollt' ich der Heimat Fluren. Das Geschick
Hieſs meiden mich das Vaterland mit Trauern,
Verlassen Trojas Strand und Ilions Mauern.

3. So treib ich mit dem Sohn und den Gefährten,
Geschirmt von der Penaten mächtgen Hand,
Ins Meer hinaus. — In weiter Ferne nährten
In Mavors' ausgedehntem, üppgem Land

Von Feldes Bau sich Thraker; es gewährten,
Als noch Lykurgus über ihren Strand
Sein hartes Scepter schwang, in treuem Bunde
Ihm Trojas Götter Schutz in Glückes Stunde.

4. An seines Reichs gewundene Gestade
Treibt uns die Flut. Wer ist der böse Geist,
Der uns hie landen und die Stadt Aenade
Nach meinem Namen fest zu gründen heifst?
Mit Opfern fleh' ich um Dionens Gnade,
Und unser Lobgesang die Götter preist.
Es fliefst des jungen Stieres Blut am Meere
Des Himmels hohem Könige zur Ehre!

5. Da ragte neben uns in dichter Nähe,
Umkränzt von Kirschgesträuch und Myrtenwald,
Von üppgen Zweigen strotzend, eine Höhe.
Und für des Altars schönste Zierde galt,
Dafs grün belaubtes Reisig ihn umwehe.
Ich trat hinzu, des Blätterschmucks alsbald
Den Boden zu berauben. Doch mit Grauen
War unerhört ein Wunder da zu schauen!

6. Dem Schöfsling, dem die Wurzel ich zerrissen,
Entrann in dicken Tropfen schwarzes Blut,
Graunvoll den Staub besudelnd mir zu Füfsen.
Mich rüttelt kalter Schauer, und mein Mut
Erstarb. Doch um des Wunders Grund zu wissen,
Schien mir noch einen Zweig zu brechen gut.
Und sieh, o Schrecken! Auch des zweiten Hülle
Entquoll des Blutes schaurig dunkle Fülle.

7. Da grübelt' ich im Geiste und verehrte
Gradivus, waltend ob der Geten Strand,
Und jener Fluren Nymphen und begehrte,
Dafs gnädig werde von uns abgewandt
Des Wunderzeichens Fluch. Und dann versehrte
Ich kniend den dritten Baum mit stärkrer Hand.
Da — o entflöhe meinem Munde nimmer
Die Kunde! — hört' ich klägliches Gewimmer.

8. Und aus der Tiefe drangen diese Worte:
»Was quälest du, Aeneas, mich so hart?
O schone meiner doch an diesem Orte
Und halte deine Hände rein bewahrt!
Ich war nicht fremd dir, eh sich Trojas Pforte
Mir schlofs; nicht Myrtenblut hast du gewahrt.
O flieh dies Schreckensland! An dieser Küste
Ward Polydor das Opfer gierger Lüste!

9. Den Speer, der tötlich mich darniederstreckte,
Und spitze Eisensaaten nimmst du wahr
Von Lanzen.« So die Stimme. Mich erschreckte
Des Geistes dumpfe Klage, und mein Haar
Hat sich gesträubt, da ich den Toten weckte,
Mir, dens niemals gegraut in Todsgefahr.
Kein Laut entrang sich meinem starren Munde
Ob dieser grausig wunderbaren Kunde.

10. Dafs Polydor mit Gold und Schätzen fliehe,
Als von den Dardanern das Glück sich wandt',
Zum Thrakerkönig, dafs er ihn erziehe,
Hatt' König Priamus den Sohn entsandt,
Eh sich der Stadt Umzingelung vollziehe.
Und als der Teukrer Ruhm und Ehre schwand,
Da trat der Gastfreund Götterfurcht mit Füfsen,
Um Agamemnons Macht sich anzuschliefsen.

11. Durch feigen Mord hat er sein Land geschändet,
Dem Freund geschmiedet finsteren Verrat.
Wozu hast du den Menschen nicht verblendet,
Verfluchte Goldbegier! — Der Männer Rat
Vertraute ich, als sich zur Fassung wendet
Das furchtgelähmte Herz, die Schreckensthat,
Befragt' den würdgen Vater, hoch an Jahren,
Von ihm des Wunders Deutung zu erfahren.

12. Einmütig flehen alle mit der Bitte,
Von diesem Lasterboden unsern Fufs
Hinwegzuheben, wo des Gastrechts Sitte
So frech verhöhnt. — Wir weihn zum letzten Grufs

Dem Polydor in jenes Hügels Mitte
Das Grab und deckens mit dem Überflufs
Der Scholle, baun Altäre seinen Manen;
Cypressen schmücken sie und Trauerfahnen.

13. Und sie umringt die Schar der Troerinnen
Mit aufgelöstem Haar; wir aber weihn
Ihm Milch und heilges Blut mit frommen Sinnen,
Dafs ihm die Götter möchten Ruh verleihn,
Und gehn mit lautem Abschiedsgrufs von hinnen.
Vertrauen weckt der Wogen glatter Schein;
Zur Abfahrt mahnt des Südwinds sanftes Rauschen,
Und mit dem Strande wir die Schiffe tauschen.

---

2. Das Orakel.

»Was ist des Menschen Klugheit, wenn sie nicht
Auf jener Willen droben achtend lauscht?«

Goethes Iphig. II, 1.

14. Wir ziehn dahin, die wir vom Glück betrogen,
Bis sich im Fluge Stadt und Land verlor.
Da ragt ein Eiland mitten aus den Wogen,
Das den Neriden einst zum Sitz erkor
Neptun, als es der Gott mit Pfeil und Bogen,
Das unstät noch im Meere schwamm, beschwor,
Bei Gyarus und Mykon fest zu gründen
Und unbewegt zu trotzen Sturm und Winden.

15. In dieser Insel sicherm Hafen finden
Wir Müden die ersehnte Ruh, beglückt,
Dafs in Apollos Stadt die Mühen schwinden.
Und Anius, die Schläfen reich geschmückt
Mit heilgem Lorbeer und geweihten Binden,
Auf den sein Volk als Fürst und Priester blickt,
Anchises' alter Freund, heifst uns willkommen.
Sein gastlich Haus ward uns zu Nutz und Frommen.

16. Und in des Heiligtums uralten Hallen
Flehn wir mit Andacht: »O, gieb uns ein Land
Thymbräer; Trojas Mauern sind gefallen;
O, gieb uns wieder der Familien Band
Und eine Stadt, auf dafs von neum wir wallen
Nach Pergamum; dafs für der Daner Brand
Und des Achilles Grimm ein Trost uns werde.
Wen solln wir hörn? Wo ruhn auf dieser Erde?

17. O Vater, leite unsere Gedanken!«
So betet' ich. Da bebt in heftgem Stofs
Der Tempel, bebt der Lorbeerhain; es wanken
Der Berge Festen, und der Tiefe Schofs,
Er öffnet sich; es dröhnen seine Schranken.
Wir falln bestürzt zur Erde. Da erschlofs
Sich uns des Gottes Mund: »Nicht wird versagen
Euch Raum das Land, das euern Ahn getragen.

18. Ihr tapfern Dardaner, nicht mögt ihr zagen,
Zum alten Mutterland zu streben! Dort
Wird des Aeneas Haus in spätsten Tagen
Stark und gewaltig sein von Ort zu Ort.«
So Phöbus. Laute Freude hemmt die Klagen,
Und frohen Lärm erregt des Gottes Wort;
Und jeder fragt, wer kenne die Gestade,
Wohin die Irrenden Apollo lade.

19. Da läfst in seinem Geist die alten Sagen
Der Vater auferstehn. »Nicht unbekannt
Spricht er, ist unser Ziel. Im Meere ragen
Cretas Gefilde, Jovis Lieblingsland,
Mit Idas Berg, wo in der Vorzeit Tagen
Einstmals die Wiege unsrer Väter stand,
Und hundert Städte, reich an üppgen Fluren,
Noch jetzt verraten unsers Ahnherrn Spuren

20. Von hier, so melden dunkele Gerüchte
Zog Teuker aus, damit zum ewgen Ruhm
Er an Rhoeteums Küsten sich errichte
Den neuen Thron, noch eh von Ilium

Und Pergamum erzählet die Geschichte.
In Thälern wohnten, die das Heiligtum
Der Cybele, das Erz der Corybanten
Und Idas Wälder einst von dort benannten.

21. Des heilgen Diensts geheimnisvolle Klänge,
Die Löwen, von der Herrin angeschirrt,
Sie sind von dort. Wohlan, durch Bittgesänge
Besänftgen wir den Sturm. Und unbeirrt
Lafst uns nach Cnossus ziehn in frohm Gedränge!
Nicht weit ist unser Weg, und unser Hirt
Ist Zeus. So mag beim dritten Morgengrauen
Wohl unsre Flotte Cretas Küsten schauen.«

22. So sprach er, und der Opfer Düfte wallen
Von dem Altar. Es wird ein Stier geweiht
Neptun, ein Stier ist auch Apoll gefallen,
Ein schwarzes Schaf war für den Sturm bereit,
Ein weifses für des Zephyrs sanftes Lallen. —
Nun war Idomeneus seit jener Zeit,
Da elend er aus seinem Reich vertrieben,
Cretas Gestaden grollend fern geblieben,

23. Verödet stehen sie seit diesen Zeiten;
Es harret seines Herrn das leere Haus,
Vereinsamt liegen der Gefilde Weiten. —
So ziehn wir von Ortygias Häfen aus.
Und übers Meer die Götter uns geleiten,
Vorbei an Naxos, wo in Saus und Braus
Stets Bakchus' Züge schwärmen, an den Feldern
Donysas und an Olearons Wäldern.

24. Vorbei an Paros' weifsen Marmorrippen,
An den Cycladen, übers Meer verstreut,
Und an des Inselmeers zahllosen Klippen.
Dann tönet mannigfach in hoher Freud'
Verworrner Zuruf von der Schiffer Lippen,
Der Creta zuzusteuern laut gebeut.
Und mit dem Wind, der unsre Segel breitet,
An der Cureten Strand die Flotte gleitet.

3. Die Erscheinung der Penaten.

»Es stahl sich zu mir hin ein flüsternd Wort,
Mein Ohr vernahm: es sprach ein leiser Laut.
In der Nachtgesichte Schrecknisstunden,
Zur Zeit, wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt,
Da ergriff mich Furcht und Zittern;
All mein Gebein fuhr Schauder durch.
Ein Geist ging vor mir über,
All' meine Haare sträubten sich empor.«

Herder, »Vom Geist der hebräischen Poesie.« I, 1. III. (Erscheinung des Nachtgeistes bei Hiob.)

25. Begierig still ich meines Herzens Sehnen
Und nenne Pergamum den neuen Herd.
Die Stadt zu lieben und weit auszudehnen,
Das Burgdach zu erneun hatt' ich gelehrt
Die frohe Menge. Unsre Schiffe lehnen
Ans trockne Land. Und wohlgemut begehrt
Die Jugend sich zum ehelichen Bunde,
Und Recht und Ordnung herrscht weit in der Runde.

26. Da plötzlich steigt aus fäulnisschwangren Lüften
Herab die Pest mit schreckensvoller Wut.
Es welkt die Flur, und kalt in Todesgrüften
Erstarrt der Freunde heitrer Lebensmut.
Siech krankt, wen wir geliebt. Die grünen Triften
Versengt des Sirius unfruchtbare Glut.
Der Pflanzen edle Lebenskeime sterben,
Der stolzen Saaten Früchte, sie verderben.

27. Der Vater mahnt zurück die Fahrt zu wagen
Zum Gott Ortygias zu selbger Zeit,
Zu Füfsen ihm zu legen Bitt' und Klagen,
Ob er ein End bereite unserm Leid
Und uns bewahr' vor Kleinmut und Verzagen
Und unsrer Fahrt gewähre sein Geleit.
Dann kam die Nacht; es hielt der Schlaf umfangen
Uns, die wir müd' um Luft und Leben rangen.

28. Da stehn vor mir die phrygischen Penaten,
Die ich gerettet einst aus Trojas Brand,
Die dankbar mir in meiner Drangsal nahten,
Zur Rettung mir von Phoebus selbst gesandt,
Um unsers Weges Ziel mir zu verraten.
Nicht Täuschung wars; ich hab sie klar erkannt;
Sie waren von des Vollmonds Licht umflossen,
Das durch die Fensterhöhlen sich ergossen.

29. Sie wandten sich zu mir mit diesem Worte:
»Ortygias Orakel thut dir kund
Apoll, uns sendend schon an diesem Orte.
Nach Trojas Fall durchfurchten wir den Schlund
Des weiten Meers in deinem Schutz und Horte.
Daher vernimm denn auch aus unserm Mund:
Zu Göttern wolln wir deine Enkel weihen,
Des Erdrunds Herrschaft ihrer Stadt verleihen.

30. Den Mächtgen aber mögest du erschliefsen
Die mächtge Stadt; des Glückes Unbestand,
Der Irrfahrt Müh', nicht lafs sie dich verdriefsen.
Hinweg von hier! Nicht dieses ist der Strand,
Zu welchem dich die Götter wallen hiefsen.
Hesperia ist der Name für das Land,
Des Waffenruhm schon klang in grauen Tagen,
Wo reiche Frucht Oenotrias Aehren tragen.

31. Italien nennts nach seines Führers Namen
Das jüngere Geschlecht. Das ist das Land,
Aus welchem Dardanus und Jasius kamen,
In dem die Wiege unsrer Ahnherrn stand.
Wohlan, steh auf! Und dafs wir von dir nahmen
Des Zweifels Qual, nicht bleib' es unbekannt
Dem Vater. Denn das Ziel, so oft geschwunden,
Corythus und Ausonien, ist gefunden.

32. Versagt sind dir von Zeus Diktes Gefilde.«
Von dieser Götterstimme festgebannt —
Denn die Erscheinung war kein Traumgebilde;
Nein, deutlich hatt' die Züge ich erkannt

Und das umwundne Haar; sie hatten milde
Das Angesicht mir redend zugewandt —
Da troff von mir der kalte Schweifs in Zähren;
Erschüttert trat ich zu den Hausaltären.

33. Mit lauterm Wein dankt ich dem Himmel droben
Und meld' Anchises froh, was ich erlebt;
Da sah des Rätsels Schleier er gehoben;
Den Nebeldunst, der unser Ziel umschwebt,
Sah vor der Ahnen Zweiheit er zerstoben.
»Mein Sohn«, sprach er, »das Unglück Trojas hebt
Dich über unser Leid. Wie alte Sage
Rufst du mir wach die Bilder früher Tage.

34. Cassandra schon hat mir davon gesungen,
Und oft Hesperia, oft Italiens Reich
Genannt. Doch selbst der Seherinnen Zungen,
Im Glücke sind sie eitlem Erze gleich.
Wen hätte denn die Botschaft einst bezwungen,
Dafs in Hesperia grünen werd' ein Zweig
Des Teukrerstammes? Wohl, so möge walten
Des Phoebus Rat und unser Glück gestalten!«

35. Und lauter Beifall scholl. Es ging zur Rüste
Von Cretas Glück und Ruhm der schöne Traum.
Das Segel schwillt, die weite Wasserwüste
Durchfurchen wir in ausgehöhltem Baum.
Kaum ist dem Blick entflohen jede Küste,
Nur Wasser rings und blauer Himmelsraum:
Da sehn wir, schwarz zu unsern Häupten ragend,
Gewitterwolken, Nacht und Stürme tragend.

4. Die Harpyien.

»Denn meines Grimmes Glut ist angebrannt,
Und brennen soll sie bis zur Unterwelt,
Soll zehren auf die Erd' und ihre Frucht,
Soll der Gebirge Gründe flammen an.
Aufhäufen will ich auf sie Not auf Not,
Will meine Pfeil' auf sie versenden all'.
Verzehrt vom Hunger und verzehrt von Geiern,
Verzehrt von bittrer Pest,
Will ich auf sie den Zahn der Tiere senden,
Das Gift der Schlange, die im Staube schleicht,
Von aufsen soll das Schwert sie Waisen machen,
Von innen Angst.«

Lied des Moses. (Herder, »Vom Geist der hebräischen Poesie« I, 2 X.)

36. In schwarzer Finsternis die Wogen brausen,
Und Well auf Welle wälzt des Sturmes Wut.
Zu Bergen türmt er sie. Die Winde sausen;
Mit uns Versprengten treibt ihr Spiel die Flut
Der wilden Wasserwirbel. Nächtges Grausen
Verbirgt des Tages Licht. Der Sonne Glut
Verhüllet Zeus auf regenschwangrem Sitze
Und zückt aus Wolkenrissen Blitz auf Blitze.

37. So irren wir, entfremdet unserm Ziele,
Auf finstrer See; versagt ist, Tag von Nacht
Am Himmelsraum zu scheiden. Unserm Kiele
Den Weg zu weisen steht nicht in der Macht
Des Palinurus. Aus des Meers Gewühle
Und ewger Dämmerung sind wir nicht erwacht
Drei Tage und drei sternenlose Nächte,
Ereilt vom Zorne unterirdscher Mächte.

38. Am vierten Tage schien emporzusteigen
Das feste Land; es ragten Bergeshöhn;
Der Menschen Näh' begann der Rauch zu zeigen.
Das Segel fällt. Nicht mehr der Winde Wehn,

Der Ruder Schlag bewegt das Schiff. Es neigen
Sich ohne Rast die Männer. Mit Gestöhn
Durchrauscht der Kiel die schaumgepeitschten Fluten,
Bis endlich wir auf grünen Matten ruhten.

39. Mich birgt, entflohn dem aufgewühlten Schlunde,
Der griechischen Strophadeninseln Strand,
Die trotz des Namens stehn auf felsgem Grunde
Im ionschen Meer, wohin sich einst gewandt
Celäno, von des Phineus Tafelrunde
Mit der Harpyien Schwarm hinweggebannt.
Kein ekleres Getier liefs je erstehen
Im Zorn ein Gott dem Schlamm der stygschen Seen.

40. Zum Jungfraunhaupte fügt sich mifsgestaltet
Des Leibes Unflat; krallig ist ihr Fufs,
Das Antlitz bleich, verhungert und erkaltet.
Wir dringen vor; da laden zum Genufs
Uns muntrer Rinder Scharen; niemand waltet
Des Hirtenamts, sie enget kein Verschlufs.
Und Ziegenherden grasen auf den Weiden.
Schon schien uns nah das Ende unsrer Leiden.

41. Wir ziehn das Schwert; die glatten Rinder stürzen;
Den Göttern wird ihr Anteil zuerkannt.
Zum fetten Schmause uns den Raub zu würzen,
Wir Rasensitze baun an Ufers Rand.
Da schwebt, uns gräfslich unser Mahl zu kürzen,
Ihr Schwarm hernieder von des Berges Wand,
Die Schwingen mächtig regend, furchtbar krähend,
Mit seinem Unrat unsern Tisch besäend.

42. Und ihr Geruch vereint sich zum Entsetzen
Mit ihrem Schrein. Da räumen wir den Ort
Und suchen fern von neuem uns zu letzen
Am Mahl, in einer Höhle sicherm Hort.
Da nahen auch, aufs neu' sich zu ergetzen,
Der Krähen neue Scharen fort und fort.
Jetzt ruf' ich die Gefährten zu den Waffen,
In blutgem Kampf die Brut hinwegzuraffen.

43. Und alle harren, dafs der Krieg beginne,
Im Schilf verstreut, bereit mit Schild und Schwert.
Und dafs nicht unbenutzt die Zeit verrinne,
Tönt, als der Schwarm mit Schrein herniederfährt,
Misenus' Erz von hoher Warte Zinne.
Doch in der ungewohnten Schlacht bewährt
Sich keine Waffe; von dem Ungefieder
Fällt ohne Wunde matt das Schwert hernieder.

44. Zu Himmelshöhen flüchtig sie entschweben,
Und lassen uns das Mahl mit Schmutz bedeckt
Und halbverzehrt zurück. Da sehn mit Beben
Celäno wir; das Haupt emporgereckt,
Thät von der Höh' sie ihren Ruf erheben:
»Mit unsrer Stier' und Rinder Blut befleckt,
Zückt ihr die scharfen Schwerter, ihr Tyrannen,
Auch uns aus unsern Reichen zu verbannen!

45. Vernehmt, Laomedonen, diese Kunde;
Sie präge tief sich ein in eure Brust,
Die Zeus dem Phoebus, euch aus Phoebus' Munde
Der Furien gröfste mit der Rache Lust
Entbeut: »Italien suchet ihr zur Stunde;
Doch seid ihr dort, so werdet euch bewufst:
Eh die verheifsnen Pforten sich erschliefsen,
Müfst eures Frevels schwere Schuld ihr büfsen.

46. Eh der gelobten Feste Zinnen ragen,
Wird grausen Hungers bleiches Schreckenbild
Euch nahn und mit den Zähnen zu zernagen
Den leeren Tisch euch zwingen. So vergilt
Die Schuld ein Gott.« Sangs, und davongetragen
Auf schnellem Fittich, birgt sie das Gefild.
Des Schicksals Angst durchschauert die Bedrängten,
Das über sie die Himmlischen verhängten.

47. Mit Sühngelübden flehen sie um Gnade
Die Mächtgen: seins Götter, seis Getier.
Anchises breitet an des Meers Gestade
Empor die Hände, opfernd nach Gebühr.

»Verleiht ihr Götter, dafs der Spruch nicht schade!
O rettet uns! Wir werden für und für
Euch dankbar sein.« Dann hiefs er unsre Mannen
Die Taue lösen und die Segel spannen.

48. Und ihren Busen schwellt des Südwinds Wehen,
Und flüchtig treiben durch der Brandung Schaum
Uns Sturm und Steuer. Aus endlosen Seeen
Hebt sich Zackynthos' dunkler Wälder Saum
Und Sames und Dulichiums blaue Höhen;
Neritos' Fels ragt stolz im Wolkenraum.
Und vor Laertes' Reich und seinen Klippen
Verfluchen den Ulixes unsre Lippen.

49. Bald steigt sturmdrohend auf Leucates Haube,
Den Schiffern furchtbar Phoebus' heilge Stadt;
Doch uns verheifset Schutz der Götterglaube.
Der Anker fällt; wir landen müd' und matt,
Und unsre Hoffnung ward ihr nicht zum Raube;
Wir grüfsen Aktium an Trojas Statt.
Zur Sühne steigen von den Brandaltären
Der Opfer Düfte auf zu Jovis Ehren.

---

5. Andromache.

»Wie eng gebunden ist des Weibes Glück!
Schon einem rauhen Gatten zu gehorchen,
Ist Pflicht und Trost; wie elend, wenn sie gar
Ein feindlich Schicksal in die Ferne treibt!«

Goethes Iphigenie I, 1.

50. Hier salbten wir mit Oel die starken Glieder
Zum heimschen Ringkampf, den wir lang entbehrt.
Von lautem Jubel schallt die Küste wieder,
Dafs durch der Feinde Mitte unversehrt

Entflohn, in Freundesland zur Ruhe nieder
Das Haupt zu legen uns ein Gott gewährt.
Ein Jahr sahn wir den Sonnenball umrollen
Und bald es Winters eisge Stürme grollen.

51. Da hefte ich die Wehr, die einst zum Streite
Abas geführt, von Erz den hohlen Schild,
Hoch an des weiten Thorgebälkes Breite
Und deute ihn mit dieser Worte Bild:
»Aus der glorreichen Daner Kriegesbeute
Weiht diesen Schild Aeneas dankerfüllt.«
Dann heifse ich das Schiff von dannen lenken;
Die Männer reihn sich auf den Ruderbänken.

52. Die Wogen peitschen reg sie um die Wette,
Es teilt die Flut der Ruder emsger Schlag.
Epirus gehts entlang. Der Berge Kette
Versinkt und der Phäaken wilder Hag.
Und bald erheben wir vom schwanken Brette
Aufs feste Land den Fufs. O froher Tag,
Da uns vergönnt, Chaonien zu gewinnen
Und der Buthroter hohe Felsenzinnen!

53. Allhier umgaukelt wundersame Kunde
Das staunend' Ohr: Es herrsche Priams Sohn,
Der Aeaciden Gatte, in der Runde,
Der junge Helenus auf Pyrrhus' Thron.
Es sei ihm zugesellt im Ehebunde
Andromache, die Base. – Sollt' für Hohn
Die Red' ich halten, sollt ich wahr sie wähnen?
Doch mich durchglühte unnennbares Sehnen.

54. Es treibt mich fort von Hafen, Strand und Flotte.
Und siehe, Totenspenden reich zu Hauf
Und Trauergaben weiht als ihrem Gotte
Dem Toten an Simois' falschem Lauf
Andromache auf leerer Grabesgrotte.
Und Hektors Manen schwöret sie herauf
Zur Totenstatt, wo grün die Rasen sprossen,
Und zum Altar, wo ihre Thränen flossen.

55. Und mich erblickend in des Wahnsinns Nächten,
Glaubt Trojas Waffen vor sich sie zu sehn;
Und ihrer Phantasieen Schrecken regten
In ihr des einst erlebten Jammers Wehn.
Erbleichend wankt sie; nur mit Müh' bewegten
Voll Schmerz, als wollt' vor Kummer sie vergehn,
Sich endlich ihre Lippen. »So erkannte
Ich wirklich Dich, den mir die Göttin sandte?

56. Bist dus leibhaftig, Sohn der Göttin, lebend?
Doch wenn erlosch dein helles Lebenslicht,
Sprich, wo ist Hektor?« So beginnt sie bebend;
Und ihre Thränen strömen, und es bricht
Ihr Gram mir fast das Herz. Und mich bestrebend
Zu trösten sie, verläfst das Gleichgewicht
Der Seele mich Bestürzt und halb von Sinnen
Vermochte stammelnd kaum ich zu beginnen:

57. »Das nackte Leben habe ich gerettet,
Als Trojas Söhne stürzten ohne Zahl.
Doch ach, welch Los hat grausam dich gekettet,
An Pyrrhus, dich des Hektor Ehgemahl?
Unwürdig hat das Schicksal dich gebettet,
Dem Gatten dich entrissen ohne Wahl!«
Da senkte sie den Blick, vor Scham verzagend,
Und sprach zu mir die Worte traurig klagend:

58. »O, rühmlich war es Dir vergönnt zu enden,
Die frei du starbst, als Trojas Feste brach,
Auf Feindes Grab und unter Feindes Händen,
O Priams Tochter! Nicht der Losung Schmach
Hast du erduldet; nicht wagt dich zu schänden
Als Sklavin in verhafstem Ehgemach
Des Siegers Lust. — Mich stiefs aus Feuersgluten
Ein rauh Geschick hinaus auf Meeresfluten.

59. Und Jugendübermut von des Achilles Sohne
Und Hohn hab ich gefühlt. Dir seis geklagt!
Dann, als nach neuen Brautstands Krone
Er Hermionen buhlend nachgejagt,

Hat seiner Kinder Mutter er zum Lohne
Dem Helenus als Sclavin zugesagt.
Doch allgewaltger Liebe Zorn entbrannte,
Der zum Verderben seine Lust ihm wandte.

60. Orest nahm, von den Furien getrieben,
Ihn auf, nichts ahnend, und mit eigner Hand
Hat er am Altar ihn erschlagen. Verblieben
Ist dann dem Helenus vom Reich das Land,
In dem ein neues Pergamum wir lieben,
Und welches wir Chaonien genannt
Nach Trojas Chaon. — Aber welchen Winden
Gehört dein Schiff, dafs dich allhier wir finden?

61. Welch günstgem Schicksal soll den Dank ich zollen,
Dafs es dich hold geführt in unsern Arm? —
Und freut Ascan sich noch auf irdschen Schollen
Des goldnen Lichts? Zehrt nicht an ihm der Harm
Um seine Mutter? Lebt des Vaters Wollen
In ihm, macht Hektors Heldenruhm ihn warm?«
So sprach sie weinend. Sie vermocht' zu tragen
Nicht ihren Schmerz, zu enden nicht die Klagen.

62. Da nahte Helenus, der kaum sich fafste,
Als froh der Seinen Anblick sich ihm beut.
Und Haus und Hallen öffnet er dem Gaste.
Doch auch in ihm erwecket Schmerz und Leid
Das Wiedersehn. Und in des Freunds Palaste
Find' Troja ich und Pergamum erneut
Und seh' im Bild es Xanthusstromes Wellen
Und grüfs' des Skäschen Thores traute Schwellen.

63. An Freundes Stätte trinken neues Leben
Die Teukrer; und sie weihn zu Bakchus' Ehr'
Aus Opferschalen Blut der edlen Reben
Und Speisen aus Gefäfs, von Golde schwer.
So sehn sie zweimal Tag und Nacht entschweben. —
Lind lockend weht der Südwind übers Meer,
Umkosend unsre Segel. Und ich flehe,
Dafs Wahrheit mir des Sehers Mund gestehe.

64. »Sohn Trojas, der der Götterstimme lauschet
Und Phoebus' Willen und des Dreifuſs' Klang
Und höret, was der Clarsche Lorbeer rauschet,
Der Vögel Flug versteht und ihren Sang,
Mit dem der Gott des Lichts Gedanken tauschet:
O stille meiner Seele heiſsen Drang!
Uns hieſs Italien ein Gott erstreben,
Celäno macht' mich vor Italien beben.

65. Der Hunger solle elend uns verzehren.
O wie vermeid' ich dieser Not Gefahr?
Wie soll von uns den bleichen Tod ich wehren?«
Da brachte Helenus das Opfer dar
Und bat, uns Frieden gnädig zu bescheren,
Und löst' des Hauptes Binden am Altar.
Und als in Phoebus' Heiligtum ich stehe,
Durchbebt gewaltig mich des Gottes Nähe

---

6. Die Skylla und Charybdis.

»Mag preisen den Wald und die grünende Flur
Der Hirt im Gesang und im Liede.
Er findet der Gottheit ewige Spur
Auf deinen Triften, du heilge Natur.
Und ins klopfende Herz zieht der Friede.
Ich aber preise des Meeres Gebrach,
Die rollenden, donnernden Wogen,
Den heulenden Sturm und der Wellen Schlag,
Vom Gischt der Brandung umzogen.«

»Thalatta! Thalatta!« von Heinrich Zeise.

66. Es klang des Sehers Wort: »Du darfst vertrauen,
O Sohn der Göttin, daſs das weite Meer
Du ohne Fahr durchfurchest; du wirst schauen
Ausoniens Flur. Zeus ist dir Schutz und Wehr,
Und auf der Götter Sprüche darfst du bauen.
Und daſs nicht banger Kleinmut dich verzehr',
Acht' auf mein Wort. Dann wird in Meeresbranden
Nie deine Flotte zwischen Klippen stranden.

67. Nur wenig gönnt die Parze dir zu wissen,
Und ungestillt ist noch Saturnias Neid.
Vor allem merke: mühvoll und zerrissen
Führt über Berg und Thal der Weg gar weit
Nach jenen Häfen, die du so beflissen
Hoffst zu gewinnen schon in kurzer Zeit.
Trinacriens Wogen darf dein Kiel nicht meiden,
Ausoniens grüne Flut mufs er durchschneiden.

68. Die unterirdschen Seen und Circes Marken
Wird schaun dein Auge, eh' der neue Herd
Auf sicherm Boden friedlich kann erstarken.
Ein Zeichen merke dir von hohem Wert:
Wenn einstmals auf dem Strom aus deinen Barken
Du eine Sau, die dreifsig Junge nährt,
Erblickst, schneeweifs, im Schatten einer Eiche,
So lege dort den Grund zu deinem Reiche.

69. Und fürchte nicht des Hungers bittre Wehen,
Du gehst den Weg des Schicksals unverwandt;
Apollo wird dir treu zur Seite stehen.
Vermeid' Italiens diesseitigen Strand,
Wo unsres Meeres hohe Wogen gehen.
Denn mächtig herrscht allhier der Grajen Hand,
Wo der Naryker hohe Zinnen ragen,
Die Sallentiner Lyktiern erlagen.

70. Hier hat Pötelia auf Felsengrunde
Gebauet einstmals Philoktet, der Held
Aus Meliboe'. Ja, wenn im fernen Sunde
Geborgen einst der Flotte Anker fällt,
Und am Altar in dieser Glückesstunde
Aufsteigt dein Dankgebet zum Himmeszelt,
Umhüll' dein Haar mit purpurnem Gewande,
Und ewig bleib' der Brauch in deinem Lande.

71. Damit nicht, wenn zu unsrer Götter Ehre
Empor der Opfer heilge Flamme steigt,
Des Feindes Antlitz deine Zeichen störe.
Und wenn sich fern Siciliens Küste zeigt,

Und wenn Pelorums Felsverschlufs im Meere
Versinkt: so sieh, dafs ihr nach links erreicht
Den Saum der Wogen, die das Land umziehen;
Doch rechts ist Strand und Meeresrand zu fliehen.

72. Allhier, wo jetzt die wilden Wogen branden,
Hat einst Vulkans verheerende Gewalt,
Als noch die Länder in Verbindung standen,
Gesprengt der Felsen frühere Gestalt.
Ein neues Bett die Wasserfluten fanden,
Das Land zerrifs ein bodenloser Spalt;
Und zwischen Städten und Gefilden schwellen
Des weiten Meeres unbezwungne Wellen.

73. Hier wacht die Skylla rechts in felsger Fuge,
Klafft die Charybdis links, mit ihr im Bund;
Und dreimal schlürfet sie in tiefem Zuge
Den Wogenschwall in ihrer Klüfte Schlund,
Und dreimal schleudert sie in mächtgem Fluge
Den salzgen Schaum bis an des Himmels Grund.
Aus wildzerfurchten Felsenschrunden lachen
Der Skyllahunde beutegierge Rachen.

74. Es dräun der schönsten Jungfrau Haupt und Brüste
Auf blauer Meereswölfe garstgem Bauch
Und mit Delphinenschweif im Rifs der Küste.
O wehe, wer einmal mit eignem Aug'
Der Skylla schrecklich Antlitz schauen müfste!
Ja, besser ist es, mit des Nordwinds Hauch
Zu segeln um Pachynums spitzge Säulen
Als nur einmal zu hörn der Hunde Heulen.

75. Und wenn der Seher noch Vertrauen findet
Und wahr der Sonnengott Apollo spricht,
So sei vor allem dir sein Rat verkündet:
Vergifs die mächtge Göttin Juno nicht!
Wenn ihr der Himmelsfürstin Kränze windet,
Und ihr Gelübde keiner von euch bricht:
So werden niemals deine Schiffe stranden,
So wirst du siegreich in Italien landen

76. Wenn dann Cumaeas Stadt dein Fufs betreten,
Schaust des Avernersees walddüstern Saum,
So findst du eine Seherin brünstig beten,
Im Wahnsinn tief in unterirdschem Raum,
Des Mauern nie die Sonnenstrahlen röten.
Auf Palmenblätter schreibt sie ihren Traum
Und ordnet ihre Folge unverdrossen
Und hält sie in der Grotte fest verschlossen.

77. Doch wenn der Pforte Angeln sich bewegen
Und Windeshauch das zarte Laub zerstreut,
So sieht sie gern den wirren Blätterregen
Und ist zu ordnen ihn nicht mehr bereit.
Und nicht beut so ihr Spruch dem Wandrer Segen,
Der ängstlich dann Sibyllens Grotte scheut.
Doch dir lafs nicht durch Freundesbitten wehren,
Der Seherin weisen Ratspruch su begehren.

78. Sie selbst verrate dir der Götter Willen
Und öffne selbst dir ihren Sehermund.
Sie wird Italiens Völker dir enthüllen
Und Kampf und Sieg dir treulich thuen kund
Und wird mit Fahrwind deine Segel füllen.
Das ist mein Rat; ihn acht' zu jeder Stund';
Er leite dich durch unbekannte Fernen,
Er hebe Trojas Ruhm dir zu den Sternen.« —

79. So sprach er; und mit frohem Mut bedenke
Ich seine Worte. Sieh da bringt man her
Zum Strand' von Gold und Elfenbein Geschenke
Und Kessel aus Dodona, silberschwer;
Und einen Kettenpanzer, des Gelenke
Aus dreifach Gold, und Neopolemus' Wehr,
Den prächtgen Helm mit mächtig wallnder Zierde,
Geweihet durch des Helden Kampbegierde.

80. Und Gaben für den Vater, edle Rosse
Mit Lenkern; auch der Ruder Zahl erneut
Er sorgsam wie die Waffen und Geschosse.
Jetzt mahnt Anchises an die günstge Zeit;

Zur Fahrt zu rüsten heischt er von dem Trosse.
Der Seher ihm die letzten Grüfse beut:
»O du, dem Venus sich vereint durch Liebesbande,
Den zweimal Zeus entrifs aus Ilions Brande!

81. Sieh dort! Ausonien erstreb mit deinem Kiele;
An diesem Strande aber fahr vorbei.
Erst jenseits führt die Küste dich zum Ziele.
Fahr wohl, des Sohnes Liebe bleib' dir treu:
Der Südwind weht; der Worte sind schon viele.«
Und auch das Leid Andromaches ward neu.
Zum Abschied brachte sie von Gold Gewänder
Und für Ascan viel teure Liebespfänder.

82. »Empfange diese Arbeit meiner Hände,
Die dir auf ewig Zeugnis geben mufs,
Dafs niemals ihre Liebe von dir wende
Die Gattin Hektors. Nimm den letzten Grufs!
So geht auch dieser Trost für mich zu Ende;
Dir glich Astyanax von Haupt zu Fufs.«
Auch mich ergriffen tief des Abschieds Schmerzen;
Ich sagte weinend aus bewegtem Herzen:

83. »Lebt wohl! Euch ist ein sichres. Los beschieden;
Uns treibt das Schicksal unstät fort und fort
Uns ist das wilde Meer; ihr lebt im Frieden.
Und fern und ferner flieht Ausoniens Port.
Ihr seht den Xanthus, seht Troja hinieden -
Das Schicksal walt' es! — an des Glückes Ort.
So hoff' auch ich einst in des Tibers Auen
Die neue Feste meines Volks zu bauen.

84. Wenn dann die Glieder unsers Stamms verbreiten
Sich ob Epirus' und Hesperias Feld,
Die von Dardanus ihren Ursprung leiten,
Dann wird in unsrer Herzen trautem Zelt
Ein Troja sein bis in die spätsten Zeiten.« —
— So segeln fort wir in Ceraunias Belt.
Wo nahe schon Italiens Gauen winken,
Und hell im Abendrot die Höhen blinken.

7. Der Aetna und die Cyklopen.[1])

»Allheilig Meer! Es donnern deine Klänge
Mir so gewaltig ins erschreckte Ohr,
Als brächen die verhaltnen Fluchgesänge
Begrabener Titanen draus hervor.
Sie stürzten sich hinab in deine Wogen,
Sie wollten sterben; aber um den Tod
Hat deine falsche Tiefe sie betrogen,
Sie tragen noch des Lebens öde Not.«

»Auf dem Meer« von Friedrich Hebbel.

85. Und auf dem Schofs der langersehnten Erde
Die Glieder dehnen wir zu kurzer Rast,
Und losen, wem des Schiffes Obhut werde;
Und süfser Schlaf lohnt uns des Tages Last.
Doch dafs kein Sturm das Fahrzeug uns gefährde,
Wacht Palinurus, eh der Mond erblafst,
Da ihn die Horen an sein Amt gemahnen,
Die Nacht schon führend auf des Mittags Bahnen.

86. Er forschet nach der Winde leisem Wehen
Und fängt sie prüfend auf mit kundgem Ohr
Und nach Orions Goldwehr thät er spähen
Und nach der schimmernden Gestirne Chor,
Die an dem hohen Himmel schweigsam gehen:
Arktur und der Hyaden Regenflor.
In heitrer Höhe all' sie friedlich wallen;
Da läfst vom Deck er ehrnen Ton erschallen.

87. Schon lassen wir der Segel Schwingen schweben,
Als vor dem Tag der Sterne Glanz versinkt,
Im Osten rote Morgendüfte weben,
Und flammend hell der Berge Gipfel blinkt,
Die in Italiens Gauen fern sich heben.
»Italien!« ruft Achat. »Italien!« so klingt
Es in der Runde. Aus des Echos Munde
Kehrt von entfernten Thalen frohe Kunde.

---

[1]) Vgl. die Vesuvschilderung bei Seume a. a. O. II, S. 73.

88. Und es umflicht mit frischgewundnem Laube
Anchises froh des goldnen Bechers Rand
Und füllt ihn mit dem edlen Saft der Traube.
»Ihr Götter, die ihr über Meer und Land
Und Sturm gebietet, lasset nicht zum Raube
Der Flut zerschellen an der Felsenwand
Das Schiff!« Da winkt der Hafen; leise wehen
Die Lüfte um Minervas blaue Höhen.

89. Das Segel fällt; bald ruht der Kiel am Strande
In weiter Bucht. Es dringt von Osten her
Die mächtge Flut; laut tost in wildem Brande
Um Felsenthore schaumzerpeitscht das Meer.
Der Hafen ruhet still. im Steingewande
Umfängt mit Riesenarmen weit und schwer
Turmhoch ihn rings der Berg. Dem Blick verborgen,
Umstrahlt das Heiligtum der helle Morgen.

90. Und siehe, Glück verheifst das erste Zeichen.
Vier Rosse sah ich gehn auf grüner Flur;
Von schneeger Weifse glänzten ihre Weichen.
»Das, ruft Anchises, ist des Krieges Spur,
O trautes Land! Zum bittern Tod gereichen
Geschirrt die Rosse. Doch zum Kampf nicht nur
Auch friedsam gehn sie vor des Landmanns Wagen,
Gewohnt, des Joches stille Last zu tragen.

91. Und Pallas ehrten wir, die waffenklirrend
Dem frohen Blick allhier zuerst erschien.
Und phrygisches Purpurgewand entwirrend,
Umhüllten wir das Haupt, um zu vollziehn
Des heilgen Opfers Handlung. »Wenn Euch irrend
Durch weite Meere Juno Schutz verliehn,
Sollt dankbar ihrem Heiligtum ihr nahen!« —
Klang ernst die Mahnung, die wir einst empfahen.

92. Doch ohne Rast führt uns der Ost von hinnen,
Der unsre Segel schwillt. Der Griechen Aun,
Gefährlich dräund, entfliehn wir und gewinnen
Die Bucht, ob der im Märchenkranze blaun,

Von Hercules entstammt, Tarentums Zinnen.
Und Caulon und Lacinia niederschaun;
Bei Scyllaceums Riff zeigt uns die Ferne
Trinacriens Aetna, ragend an die Sterne.

93. Da hallet weithin donnernd heifses Branden
An unser Ohr. Zerwühlt bis auf den Grund
Aufzischt das Meer. »Soll unser Boot nicht stranden,
So werft euch auf die Ruder! — Aus Sehers Mund
Vernehmt: Das ist Charybdis' Kluft. Hie fanden
Der Schiffe viel ihr Grab im wüsten Schlund.«
Anchises rufts. Und Palinurus' Winken
Folgt knarrend mit Gewalt der Kiel zur Linken.

94. Zur Linken streben Segel und Matrosen.
Und himmelwärts bald hebet uns die Flut,
Im Abgrund bald die Wogen uns umtosen.
Dreimal bricht sich am zackgen Fels mit Wut
Der Schwall der wilden See; dreimal umkosen
Die Wellen schaumzerlöst der Sterne Glut.
Am Abend erst legt sich des Sturmes Brausen;
Da landen wir, wo die Cyclopen hausen.

95. Hier öffnet sich der Hafen, Ruhe spendend;
Doch nahe grollt es in des Aetna Schlund.
Unruhig kocht er, hoch zum Himmel sendend
Der glühnden Asche Rauch aus schwarzem Mund;
Mit Flammenballen bald die Sterne blendend,
Bald Felsen brechend aus zerrissnem Grund,
Aufbrodelnd mit Gestöhn und Lava speiend,
Der Fluren üppge Pracht dem Tode weihend.

96. Enceladus soll unter diesen Massen
Des Berges ruhn, vom Rächerblitz versengt;
Auf ihn getürmt der Aetna nimmer lassen
Von seinem Feuerhauch, dafs, wenn beengt
Der Riese sich bewegt, die Stern' erblassen
Ob düstrer Wolkensäulen, die, vermengt
Mit schwarzem Pech, aus seinem Schlot sich heben,
Indes die Insel dröhnt in dumpfem Beben.

97. Und jene Nacht ertragen wir verborgen
Den unterirdschen Donner, seinen Herd
Nicht kennend; denn bis früh zum Morgen
Erglänzt kein Stern, und nicht ward uns gewährt,
Zu schauen Mond und Himmel, bis die Sorgen
Verscheuchend hell das Frührot wiederkehrt.
Da tritt hervor, frohlockend uns zu finden,
Ein Bild des Jammers aus des Waldes Gründen.

98. Um Gnade flehend breitet es die Hände.
Verwundert schaun wir auf: Von Schlamm entstellt,
Mit wildem Bart, ein Kleid um seine Lende,
Das mühsam noch der Dorn zusammenhält,
Ein Grieche sonst, der einst zu Trojas Ende
Das Schwert geführt. Und als ins Aug' ihm fällt
Die Tracht und er sich in der Feinde Mitte
Erblickt, da hemmt vor Schreck er seine Schritte.

99. Dann stürzt er uns zu Füſsen mit Gewimmer
An das Gestade. »Erbarmt euch mein,
Ihr Teukrer! Bei der Sterne Schimmer
Den Göttern und des Himmelslichtes Schein:
O nehmt mich auf! Wohin die Schiffe immer
Mich führen, meine Rettung wird es sein.
Zwar hab' vor Troja feindlich ich gestritten
Und trage Schuld, was Ilium gelitten.

100. Erscheint zu groſs und schwer euch mein Vergehen,
So mögt ihr mich versenken tief ins Meer;
Denn gern will ich dem Tod ins Auge sehen
Durch Menschenhand.« So sprechend seufzt er schwer,
Umfassend unsre Knie in brünstgem Flehen.
Und wer er sei, zu sagen und woher,
Erforschen wir, und daſs er sich nicht scheue,
Reicht ihm Anchises seine Hand zur Treue.

101. Und itzt begann er sonder Furcht: »Entsprossen
Bin wie Ulyſs ich Ithakas Gefild.
Ich heiſs' Achämenid. Als Zeltgenossen
Des Vielgeprüften hat mit Speer und Schild

Mein Vater mich zu rüsten sich entschlossen,
Der dürftge Adamast. Und doch wie mild
War unser Los! — An diesem Strand verliefsen
Sie mich in ihrer Angst. Schwer mufst' ichs büfsen.

102. In des Cyclopen ungefügen Händen
Blieb ich zurück. Zu graunvoll blutger Schau
Hatt' er, auf ewig sein Geschlecht zu schänden,
Gefüllt der dumpfen Grotte weiten Bau
Mit halbverwestem Fleisch und blutgen Lenden.
Er selbst ragt in des hohen Himmels Blau
Mit seinem Haupt. Ein Gott mög' uns behüten
Vor dieser Wilden grausam giergem Wüten.

103. Sein Blick ist Schreck; vor ihm verstummt die Freude:
Er trinkt der Menschen dunkelrotes Blut
Und frifst mit Gier ihr Herz und Eingeweide.
Ich sah es selbst: er griff voll Frevelmut
Mit einer Hand mir die Gefährten beide
Und schlug sie an den Fels, in blinder Wut
Ihr Hirn verspritzend unter Hohn und Spotte,
Rücklings dahingestreckt in seiner Grotte.

104. Dann frafs vom Blute triefend er die Glieder
Der Armen, zuckend unter seinem Bifs.
Da gab Odysseus uns die Freiheit wieder
Und sann auf List in dieser Kümmernis.
Denn als, vom Wein berauscht, zur Ruhe nieder,
Von Speise voll, sein Haupt er sinken liefs,
Begann er Fleisch und Blut von sich zu speien
Da dachten wir dem Tode ihn zu weihen.

105. Wir losen, und mit glühend heifsem Pfahle
Durchbohren wir ihm seines Auges Licht,
Das wie argivscher Schild im Sonnenstrahle
Erglänzte. Und nicht sollt' der Bösewicht
Sich letzen ungerächt am grausgen Mahle.
Doch ich beschwör' euch, zögert länger nicht!
O löst die Anker, flieht aus diesem Sunde!
Ihm stehen hundert bei in frevlem Bunde.

106. Wie er sie in des Berges Grotten hausen,
Die Schafe melkend. Drum im düstern Wald,
Wo einsam nur im Laub die Stürme brausen,
Lebt' mit dem Wilde ich. Und ungestalt
Seh' ich die Schar drei Monde schon mit Grausen
Herniederziehn; und an die Ohren hallt
Ihr Tritt und ihr Gebrüll. Von wilden Beeren
Und Steinfrucht und Gewürz mufst' ich mich nähren.

107. So irrend sah ich endlich eure Flotte.
Sie lief zum Glück in diesen Hafen ein
Als einzge Rettung. Dieser wilden Rotte
Entflohn nur kann ich wieder glücklich sein.
Ihr mögt, dafern ihr wollet, eurem Gotte
Mein Leben immerhin zum Opfer weihn.«
Er sprachs. Und siehe von des Berges Matten
Warf Polyphems Gestalt gewaltge Schatten.

108. Zum Strand' er eilt inmitten seiner Herde,
Grofs wie kein Untier unterm Monde haust,
Das Auge blind, mit schrecklicher Gebärde
Den Stamm der Fichte führend in der Faust;
Um ihn das wollge Vieh, auf dieser Erde
Sein einzger Trost. Und wo die Woge braust,
Teilt er die Flut, damit sie ihn umspüle
Und seines Auges frische Wunde kühle.

109. Ingrimmig knirscht er, seine Zähne wetzend,
Und schreitet stöhnend vor gewaltgem Weh.
Es tost die Welle, nicht die Brust ihm netzend.
Und dafs dem Tode unser Schiff entgeh',
Durchrudern mit dem Flüchtling, nicht verletzend
Die Treue, um die Wette wir die See.
Da sahn wir ihn nach uns die Schritte wenden
Und nach uns haschen mit den Riesenhänden.

110. Doch da mit Windeseile wir entschweben,
Und flüchtiger Joniens Woge wallt,
Da thät er schreckliches Gebrüll erheben,
Dafs dröhnend weit das Meer zurückeprallt

Und tief der Erde Grund begann zu beben
Und donnernd es in Aetnas Schofse hallt.
Da stürzt, hervorgelockt aus finstern Klüften,
Die Rotte nieder von des Berges Triften.

111. Vergeblich stehn sie da mit finstern Brauen,
Des Aetna Brüder mit dem Wolkenhaupt,
In schrecklichem Verein. In Waldesauen
Der mächtgen Eiche Gipfel dichtbelaubt
Und die Cypresse so gen Himmel schauen,
Die Zeus man und Diana heilig glaubt.
Uns heifst die jähe Furcht die Segel hissen,
Dem Winde es zuvorzuthun beflissen.

112. Doch unsre Seele denkt an Helens Worte,
Der Scylla und Charybdis zu entgehn
Und nicht zu lenken in die Todespforte.
Doch aus Pelorums Spalt begann zu wehn
Der Nord, uns rettend vor dem Unglücksorte.
Ulysses' Freund zeigt uns Pantagias Höhn,
Und wo um Megara die Wogen ziehen,
Und wo in Thapsus hoch die Myrten blühen.

113. Um eine Insel hier die Fluten spülen,
Wo vor Plemyrium sich die Brandung bäumt;
Und aus des Eilands Tiefe soll sich wühlen
Der Strom Alpheus, der durch Elis schäumt,
Des Wellen jetzt aus deinem Munde kühlen
Den Wandrer, Arethusa! Es umsäumt
Das Meer des Helors fette Rinderweiden;
Es droht Pachynum, das die Schiffe meiden.

114. Und aus der Flut Camerinas Mauern schauen,
Das fieberbrütend fahle Luft umringt,
Unheilbar wehend. Strudelwild betauen
Des Stroms Gewässer Gelas Flur. Es blinkt
In steiler Höhe Agrigent, des Auen
Einst stolze Rosse nährten. Prangend winkt
Selinus' Palme. Ahnungslos gewinnen
Wir Lilybaeums Fels und Drepans Zinnen.

115. O Unglücksstadt! Hier sank, den zu gefährden
Nicht Meeresgraus vermocht', der stets im Leid
Mein Trost war, meine Hülfe in Beschwerden:
Anchises sank dahin. Vom Ziel so weit
Läfst, bester Vater, du mich einsam werden.
Hab' ich dazu aus Flammen dich befreit? —
Um meine schönste Hoffnung nicht zu trügen,
Hat Helen selbst von diesem Schmerz geschwiegen.

116. Auch nicht Celäno hat davon gesungen. —
Das war das Ende meiner Leidensfahrt.
Dann ward von wilden Wogen ich bezwungen.
Doch mitleidsvoll hat uns ein Gott gewahrt,
Als lange mit den Wellen wir gerungen
Und eure Küste uns zur Rettung ward.« —
Aeneas schwieg. Es hing an seinem Munde
Der Tyrier Schar und lauscht' der neuen Kunde.

7. Der Aetna und die Cyklopen.[1])

»Allheilig Meer! Es donnern deine Klänge
Mir so gewaltig ins erschreckte Ohr,
Als brächen die verhaltnen Fluchgesänge
Begrabener Titanen draus hervor.
Sie stürzten sich hinab in deine Wogen,
Sie wollten sterben; aber um den Tod
Hat deine falsche Tiefe sie betrogen,
Sie tragen noch des Lebens öde Not «
»Auf dem Meer« von Friedrich Hebbel.

85. Und auf dem Schofs der langersehnten Erde
Die Glieder dehnen wir zu kurzer Rast,
Und losen, wem des Schiffes Obhut werde;
Und süfser Schlaf lohnt uns des Tages Last.
Doch dafs kein Sturm das Fahrzeug uns gefährde,
Wacht Palinurus, eh der Mond erblafst,
Da ihn die Horen an sein Amt gemahnen,
Die Nacht schon führend auf des Mittags Bahnen.

86. Er forschet nach der Winde leisem Wehen
Und fängt sie prüfend auf mit kundgem Ohr
Und nach Orions Goldwehr thät er spähen
Und nach der schimmernden Gestirne Chor,
Die an dem hohen Himmel schweigsam gehen:
Arktur und der Hyaden Regenflor.
In heitrer Höhe all' sie friedlich wallen;
Da läfst vom Deck er ehrnen Ton erschallen.

87. Schon lassen wir der Segel Schwingen schweben,
Als vor dem Tag der Sterne Glanz versinkt,
Im Osten rote Morgendüfte weben,
Und flammend hell der Berge Gipfel blinkt,
Die in Italiens Gauen fern sich heben.
»Italien!« ruft Achat. »Italien!« so klingt
Es in der Runde. Aus des Echos Munde
Kehrt von entfernten Thalen frohe Kunde.

---

[1]) Vgl. die Vesuvschilderung bei Seume a. a. O. II, S. 73.

88. Und es umflicht mit frischgewundnem Laube
Anchises froh des goldnen Bechers Rand
Und füllt ihn mit dem edlen Saft der Traube.
»Ihr Götter, die ihr über Meer und Land
Und Sturm gebietet, lasset nicht zum Raube
Der Flut zerschellen an der Felsenwand
Das Schiff!« Da winkt der Hafen; leise wehen
Die Lüfte um Minervas blaue Höhen.

89. Das Segel fällt; bald ruht der Kiel am Strande
In weiter Bucht. Es dringt von Osten her
Die mächtge Flut; laut tost in wildem Brande
Um Felsenthore schaumzerpeitscht das Meer.
Der Hafen ruhet still. im Steingewande
Umfängt mit Riesenarmen weit und schwer
Turmhoch ihn rings der Berg. Dem Blick verborgen,
Umstrahlt das Heiligtum der helle Morgen.

90. Und siehe, Glück verheifst das erste Zeichen.
Vier Rosse sah ich gehn auf grüner Flur;
Von schneeger Weifse glänzten ihre Weichen.
»Das, ruft Anchises, ist des Krieges Spur,
O trautes Land! Zum bittern Tod gereichen
Geschirrt die Rosse. Doch zum Kampf nicht nur
Auch friedsam gehn sie vor des Landmanns Wagen,
Gewohnt, des Joches stille Last zu tragen.

91. Und Pallas ehrten wir, die waffenklirrend
Dem frohen Blick allhier zuerst erschien.
Und phrygisches Purpurgewand entwirrend,
Umhüllten wir das Haupt, um zu vollziehn
Des heilgen Opfers Handlung. »Wenn Euch irrend
Durch weite Meere Juno Schutz verliehn,
Sollt dankbar ihrem Heiligtum ihr nahen!« —
Klang ernst die Mahnung, die wir einst empfahen.

92. Doch ohne Rast führt uns der Ost von hinnen,
Der unsre Segel schwillt. Der Griechen Aun,
Gefährlich dräund, entfliehn wir und gewinnen
Die Bucht, ob der im Märchenkranze blaun,

Von Hercules entstammt, Tarentums Zinnen.
Und Caulon und Lacinia niederschaun;
Bei Scyllaceums Riff zeigt uns die Ferne
Trinacriens Aetna, ragend an die Sterne.

93. Da hallet weithin donnernd heifses Branden
An unser Ohr. Zerwühlt bis auf den Grund
Aufzischt das Meer. »Soll unser Boot nicht stranden,
So werft euch auf die Ruder! — Aus Sehers Mund
Vernehmt: Das ist Charybdis' Kluft. Hie fanden
Der Schiffe viel ihr Grab im wüsten Schlund.«
Anchises rufts. Und Palinurus' Winken
Folgt knarrend mit Gewalt der Kiel zur Linken.

94. Zur Linken streben Segel und Matrosen.
Und himmelwärts bald hebet uns die Flut,
Im Abgrund bald die Wogen uns umtosen.
Dreimal bricht sich am zackgen Fels mit Wut
Der Schwall der wilden See; dreimal umkosen
Die Wellen schaumzerlöst der Sterne Glut.
Am Abend erst legt sich des Sturmes Brausen;
Da landen wir, wo die Cyclopen hausen.

95. Hier öffnet sich der Hafen, Ruhe spendend;
Doch nahe grollt es in des Aetna Schlund.
Unruhig kocht er, hoch zum Himmel sendend
Der glühnden Asche Rauch aus schwarzem Mund;
Mit Flammenballen bald die Sterne blendend,
Bald Felsen brechend aus zerrissnem Grund,
Aufbrodelnd mit Gestöhn und Lava speiend,
Der Fluren üppge Pracht dem Tode weihend.

96. Enceladus soll unter diesen Massen
Des Berges ruhn, vom Rächerblitz versengt;
Auf ihn getürmt der Aetna nimmer lassen
Von seinem Feuerhauch, dafs, wenn beengt
Der Riese sich bewegt, die Stern' erblassen
Ob düstrer Wolkensäulen, die, vermengt
Mit schwarzem Pech, aus seinem Schlot sich heben,
Indes die Insel dröhnt in dumpfem Beben.

97. Und jene Nacht ertragen wir verborgen
Den unterirdschen Donner, seinen Herd
Nicht kennend; denn bis früh zum Morgen
Erglänzt kein Stern, und nicht ward uns gewährt,
Zu schauen Mond und Himmel, bis die Sorgen
Verscheuchend hell das Frührot wiederkehrt.
Da tritt hervor, frohlockend uns zu finden,
Ein Bild des Jammers aus des Waldes Gründen.

98. Um Gnade flehend breitet es die Hände.
Verwundert schaun wir auf: Von Schlamm entstellt,
Mit wildem Bart, ein Kleid um seine Lende,
Das mühsam noch der Dorn zusammenhält,
Ein Grieche sonst, der einst zu Trojas Ende
Das Schwert geführt. Und als ins Aug' ihm fällt
Die Tracht und er sich in der Feinde Mitte
Erblickt, da hemmt vor Schreck er seine Schritte.

99. Dann stürzt er uns zu Füfsen mit Gewimmer
An das Gestade. »Erbarmt euch mein,
Ihr Teukrer! Bei der Sterne Schimmer
Den Göttern und des Himmelslichtes Schein:
O nehmt mich auf! Wohin die Schiffe immer
Mich führen, meine Rettung wird es sein.
Zwar hab' vor Troja feindlich ich gestritten
Und trage Schuld, was Ilium gelitten.

100. Erscheint zu grofs und schwer euch mein Vergehen,
So mögt ihr mich versenken tief ins Meer;
Denn gern will ich dem Tod ins Auge sehen
Durch Menschenhand.« So sprechend seufzt er schwer,
Umfassend unsre Knie in brünstgem Flehen.
Und wer er sei, zu sagen und woher,
Erforschen wir, und dafs er sich nicht scheue,
Reicht ihm Anchises seine Hand zur Treue.

101. Und itzt begann er sonder Furcht: »Entsprossen
Bin wie Ulyfs ich Ithakas Gefild.
Ich heifs' Achämenid. Als Zeltgenossen
Des Vielgeprüften hat mit Speer und Schild

Mein Vater mich zu rüsten sich entschlossen,
Der dürftge Adamast. Und doch wie mild
War unser Los! — An diesem Strand verliefsen
Sie mich in ihrer Angst. Schwer mufst' ichs büfsen.

102. In des Cyclopen ungefügen Händen
Blieb ich zurück. Zu graunvoll blutger Schau
Hatt' er, auf ewig sein Geschlecht zu schänden,
Gefüllt der dumpfen Grotte weiten Bau
Mit halbverwestem Fleisch und blutgen Lenden.
Er selbst ragt in des hohen Himmels Blau
Mit seinem Haupt. Ein Gott mög' uns behüten
Vor dieser Wilden grausam giergem Wüten.

103. Sein Blick ist Schreck; vor ihm verstummt die Freude:
Er trinkt der Menschen dunkelrotes Blut
Und frifst mit Gier ihr Herz und Eingeweide.
Ich sah es selbst: er griff voll Frevelmut
Mit einer Hand mir die Gefährten beide
Und schlug sie an den Fels, in blinder Wut
Ihr Hirn verspritzend unter Hohn und Spotte,
Rücklings dahingestreckt in seiner Grotte.

104. Dann frafs vom Blute triefend er die Glieder
Der Armen, zuckend unter seinem Bifs.
Da gab Odysseus uns die Freiheit wieder
Und sann auf List in dieser Kümmernis.
Denn als, vom Wein berauscht, zur Ruhe nieder,
Von Speise voll, sein Haupt er sinken liefs,
Begann er Fleisch und Blut von sich zu speien
Da dachten wir dem Tode ihn zu weihen.

105. Wir losen, und mit glühend heifsem Pfahle
Durchbohren wir ihm seines Auges Licht,
Das wie argivscher Schild im Sonnenstrahle
Erglänzte. Und nicht sollt' der Bösewicht
Sich letzen ungerächt am grausgen Mahle.
Doch ich beschwör' euch, zögert länger nicht!
O löst die Anker, flieht aus diesem Sunde!
Ihm stehen hundert bei in frevlem Bunde.

106. Wie er sie in des Berges Grotten hausen,
Die Schafe melkend. Drum im düstern Wald,
Wo einsam nur im Laub die Stürme brausen,
Lebt' mit dem Wilde ich. Und ungestalt
Seh' ich die Schar drei Monde schon mit Grausen
Herniederziehn; und an die Ohren hallt
Ihr Tritt und ihr Gebrüll. Von wilden Beeren
Und Steinfrucht und Gewürz mufst' ich mich nähren.

107. So irrend sah ich endlich eure Flotte.
Sie lief zum Glück in diesen Hafen ein
Als einzge Rettung. Dieser wilden Rotte
Entflohn nur kann ich wieder glücklich sein.
Ihr mögt, dafern ihr wollet, eurem Gotte
Mein Leben immerhin zum Opfer weihn.«
Er sprachs. Und siehe von des Berges Matten
Warf Polyphems Gestalt gewaltge Schatten.

108. Zum Strand' er eilt inmitten seiner Herde,
Grofs wie kein Untier unterm Monde haust,
Das Auge blind, mit schrecklicher Gebärde
Den Stamm der Fichte führend in der Faust;
Um ihn das wollge Vieh, auf dieser Erde
Sein einzger Trost. Und wo die Woge braust,
Teilt er die Flut, damit sie ihn umspüle
Und seines Auges frische Wunde kühle.

109. Ingrimmig knirscht er, seine Zähne wetzend,
Und schreitet stöhnend vor gewaltgem Weh.
Es tost die Welle, nicht die Brust ihm netzend.
Und dafs dem Tode unser Schiff entgeh',
Durchrudern mit dem Flüchtling, nicht verletzend
Die Treue, um die Wette wir die See.
Da sahn wir ihn nach uns die Schritte wenden
Und nach uns haschen mit den Riesenhänden.

110. Doch da mit Windeseile wir entschweben,
Und flüchtiger Joniens Woge wallt,
Da thät er schreckliches Gebrüll erheben,
Dafs dröhnend weit das Meer zurückeprallt

Und tief der Erde Grund begann zu beben
Und donnernd es in Aetnas Schofse hallt.
Da stürzt, hervorgelockt aus finstern Klüften,
Die Rotte nieder von des Berges Triften.

111. Vergeblich stehn sie da mit finstern Brauen,
Des Aetna Brüder mit dem Wolkenhaupt,
In schrecklichem Verein. In Waldesauen
Der mächtgen Eiche Gipfel dichtbelaubt
Und die Cypresse so gen Himmel schauen,
Die Zeus man und Diana heilig glaubt.
Uns heifst die jähe Furcht die Segel hissen,
Dem Winde es zuvorzuthun beflissen.

112. Doch unsre Seele denkt an Helens Worte,
Der Scylla und Charybdis zu entgehn
Und nicht zu lenken in die Todespforte.
Doch aus Pelorums Spalt begann zu wehn
Der Nord, uns rettend vor dem Unglücksorte.
Ulysses' Freund zeigt uns Pantagias Höhn,
Und wo um Megara die Wogen ziehen,
Und wo in Thapsus hoch die Myrten blühen.

113. Um eine Insel hier die Fluten spülen,
Wo vor Plemyrium sich die Brandung bäumt;
Und aus des Eilands Tiefe soll sich wühlen
Der Strom Alpheus, der durch Elis schäumt,
Des Wellen jetzt aus deinem Munde kühlen
Den Wandrer, Arethusa! Es umsäumt
Das Meer des Helors fette Rinderweiden;
Es droht Pachynum, das die Schiffe meiden.

114. Und aus der Flut Camerinas Mauern schauen,
Das fieberbrütend fahle Luft umringt,
Unheilbar wehend. Strudelwild betauen
Des Stroms Gewässer Gelas Flur. Es blinkt
In steiler Höhe Agrigent, des Auen
Einst stolze Rosse nährten. Prangend winkt
Selinus' Palme. Ahnungslos gewinnen
Wir Lilybaeums Fels und Drepans Zinnen.

115. O Unglücksstadt! Hier sank, den zu gefährden
Nicht Meeresgraus vermocht', der stets im Leid
Mein Trost war, meine Hülfe in Beschwerden:
Anchises sank dahin. Vom Ziel so weit
Läſst, bester Vater, du mich einsam werden.
Hab' ich dazu aus Flammen dich befreit? —
Um meine schönste Hoffnung nicht zu trügen,
Hat Helen selbst von diesem Schmerz geschwiegen.

116. Auch nicht Celäno hat davon gesungen. —
Das war das Ende meiner Leidensfahrt.
Dann ward von wilden Wogen ich bezwungen.
Doch mitleidsvoll hat uns ein Gott gewahrt,
Als lange mit den Wellen wir gerungen
Und eure Küste uns zur Rettung ward.« —
Aeneas schwieg. Es hing an seinem Munde
Der Tyrier Schar und lauscht' der neuen Kunde.

Inhalt.

Druck von C Feicht in Berlin, Adlerstr. 5

BERLINER STUDIEN

FÜR

CLASSISCHE PHILOLOGIE UND ARCHAEOLOGIE.

SIEBENTER BAND.

DRITTES HEFT.

BEITRÄGE ZUR GRIECHISCHEN GESCHICHTE

VON

LUDWIG HOLZAPFEL.



BERLIN 1888.

VERLAG VON S. CALVARY & CO.

BEITRÄGE

ZUR

GRIECHISCHEN GESCHICHTE

VON

LUDWIG HOLZAPFEL.



BERLIN 1888.
VERLAG VON S. CALVARY & CO.

Die Zeit der solonischen Gesetzgebung.

Unter den neueren Historikern besteht keine Meinungsverschiedenheit darüber, daß das Archontat, in welchem Solon seine Gesetze gegeben hat, in das dritte Jahr der 46. Olympiade = 594/3 v. Chr. zu setzen ist. Die Angaben der Alten stimmen jedoch keineswegs hierin überein. Das Jahr 594/3 findet sich bei Sosikrates, der wahrscheinlich im zweiten Jahrhundert v. Chr. eine Schrift über die Philosophenschulen (φιλοσόφων διαδοχαί) verfaßte (Diog. Laert. I, 62), und bei Kyrill (adv. Jul. I, p. 12e ed. Aubert). Mit diesen beiden Autoren stimmt Clemens Alexandrinus überein, indem er Solons Blütezeit in das angegebene Jahr setzt (strom. I, 14, p. 354 Pott.). Nach dem armenischen Text des Eusebius fand dagegen die Gesetzgebung ol. 47, 3 (= 590/89 v. Chr.) statt, welche Zeitangabe auch dem Suidas, der Solons Blütezeit in die nämliche Olympiade setzt, vorgelegen haben muß. Nach Hieronymus endlich erfolgte die Gesetzgebung ol. 47, 1 (= 592/1 v. Chr).

Bei dieser Verschiedenheit der Angaben entsteht der Verdacht, daß den späteren Autoren über die Zeit der solonischen Gesetzgebung keine genaue Überlieferung mehr vorlag und sie daher auf Kombinationen angewiesen waren. Wie wenig man sich auf derartige Zeugnisse verlassen kann, zeigt eine Angabe des Stesikleides, der nach Diog. Laert. II, 56 in einer vielleicht ebenfalls im zweiten Jahrhundert v. Chr. abgefaßten Archonten- und Olympionikenliste den Tod Xenophons gleichzeitig mit dem Regierungsantritt Philipps von Makedonien in das erste Jahr der 105. Olympiade (360/59 v. Chr.) setzte, während derselbe die um 357/6 erfolgte Ermordung Alexanders von Pherä noch überlebt

hat (vgl. Xen. Hell. VI, 4, 35 mit Diod. XVI, 14). Was nun aber Sosikrates im besonderen betrifft, so wird man dessen Angaben um so mehr mit Vorsicht aufnehmen müssen, als er den Thales ein Alter von 90 Jahren erreichen läßt, was mit dem Zeugnis Apollodors, wonach derselbe im 78. Jahre starb, in Widerspruch steht (vgl. Diog. Laert. I, 37 f.). Nun soll aber nach Kyrill (I, p. 12[d]) die Lebenszeit des Thales sich von der 35. bis zur 58. Olympiade erstreckt haben. Dies stimmt zu der Angabe des Sosikrates, wonach er 90 Jahre alt wurde. Mithin wird Kyrill auch die unmittelbar auf diese Stelle folgende Angabe über die Zeit der solonischen Gesetzgebung aus Sosikrates entnommen haben. Von Clemens Alexandrinus dürfte wohl das Nämliche gelten.

Die bisherige Ansetzung der solonischen Gesetzgebung auf ol. 46, 3 erscheint hiernach, da Sosikrates hierfür mutmaßlich die alleinige Quelle ist, keineswegs hinreichend beglaubigt. Mit den beiden anderen Versionen, wonach die Gesetzgebung zwei oder vier Jahre nachher stattgefunden haben soll, steht es aber nicht besser, da die Autoren, bei welchen sich dieselbe findet, sämtlich der Zeit nach Christi Geburt angehören. Gegen die letztere Datierung kann außerdem noch geltend gemacht werden, daß nach dem marmor Parium (epoch. 37) zur Zeit der Einnahme Krisas, für welche sich nach dem von 263/62 ausgehenden computus B das Jahr 590/89 ergiebt, nicht Solon, sondern Simonides das Archontat bekleidete.

Eine weit sicherere Grundlage bieten dagegen die in sich zusammenhängenden Nachrichten über Solons Wirksamkeit in Plutarchs Biographie. Den Gewährsmännern, welche Plutarch benutzte, Hermippos und Didymos, stand in den Gedichten Solons eine vortreffliche Quelle zu Gebote. Daß sie dieselben wohl zu verwerten wußten, zeigen zahlreiche bei Plutarch citierte Stellen. Sie konnten also über die Reihenfolge der wesentlichsten Begebenheiten in Solons Leben nicht im Zweifel sein.

Als die erste That Solons wird c. 8 ff. erwähnt sein Eintreten für die Befreiung von Salamis. Der Ruhm, welchen er hierdurch gewonnen, wurde gesteigert durch den von ihm in der Amphiktionenversammlung gestellten Antrag, das delphische Heilig-

tum gegen die Übergriffe der Krisäer zu unterstützen.[1]) An dem hierauf gemeinsam in Angriff genommenen Kriege beteiligten sich die Athener unter dem Oberbefehl des Alkmäon. Nun aber brachen in Athen innere Kämpfe aus (c. 12), die schließlich dahin führten, daß die durch die Ermordung der Kyloneer mit Blutschuld befleckten Alkmäoniden sich auf Solons Veranlassung einem aus dem Adel gewählten Gericht von 300 Mitgliedern stellten und auf dessen Urteilsspruch ins Exil gingen. In diesen Wirren eroberten die Megarer Nisäa und bemächtigten sich zum zweiten Mal der Insel Salamis. Um die Götter, die ihren Zorn durch Wunderzeichen kundthaten, zu besänftigen, mußte Epimenides von Kreta die Stadt entsühnen. Hierauf kam es zu neuen politischen und sozialen Kämpfen (c. 13), die durch die Gesetzgebung Solons beigelegt wurden.

Man wird sich schwerlich dem Eindruck verschließen können, daß hier ein in sich wohl zusammenhängender und die Begebenheiten in ihrer zeitlichen Reihenfolge mitteilender Bericht vorliegt. Die Anordnung der Ereignisse erscheint insofern ganz naturgemäß, als Solon, bevor ihm die verantwortungsvolle Aufgabe einer Gesetzgebung übertragen wurde, sich durch anderweitige hervorragende Thaten Ansehen erworben haben mußte.

Man könnte allerdings geneigt sein, die Eroberung von Salamis, bei der Pisistratus mitgewirkt haben soll (c. 8), im Hinblick darauf, daß derselbe erst 527 starb, mit Niese[2]) kurz vor dessen erste Tyrannis, also zwischen 570 und 560 v. Chr. zu setzen. Mit Recht findet jedoch Gutschmid[3]), dessen Ansicht Busolt[4]) zustimmt, in der „Frische, welche die Reste des Gedichtes Salamis im Gegensatze zu der biderben, nüchternen Breite der späteren aus der Zeit seines Alters atmen", einen untrüg-

---

[1]) c. 11: ἤδη μὲν οὖν ἀπὸ τούτων ἔνδοξος ἦν ὁ Σόλων καὶ μέγας. Ἐθαυμάσθη δὲ καὶ διεβοήθη μᾶλλον ἐν τοῖς Ἕλλησιν εἰπὼν ὑπὲρ τοῦ ἱεροῦ τοῦ ἐν Δελφοῖς ὡς χρὴ βοηθεῖν.

[2]) Historische Untersuchungen Arnold Schäfer gewidmet, Bonn 1882, p. 22.

[3]) Vgl. Flach, Geschichte der griechischen Lyrik, II, 365, A 1.

[4]) Griechische Geschichte I, 521, A 1.

lichen Beweis für die Richtigkeit der plutarchischen Datierung.[1] Die Darstellung Plutarchs ist nur insofern irrig, als die Eroberung von Salamis durch Solon mit der von Nisäa durch Pisistratus (vgl. Herod. I, 59), welche beiden Ereignisse Justin (II, 7 f.) sehr bestimmt auseinanderhält, zusammengeworfen[2] und in folge hiervon eine doppelte Einnahme dieser beiden Punkte durch die Athener vorausgesetzt wird. Duncker (Gesch. d. Altert. VI, 244 ff.) trifft jedenfalls das Richtige, wenn er annimmt, daß Salamis in der That von den Megarern wieder erobert, später aber um das Jahr 570 v. Chr., nachdem Pisistratus durch einen glücklichen Handstreich Nisäa genommen, auf Grund eines von den Spartanern gefällten Schiedsspruches, bei welchem Solon die Sache Athens vertrat (vgl. Plut. Sol. 10), gegen die Rückgabe Nisäas von neuem an Athen abgetreten wurde.

Ein anderweitiges Argument gegen die chronologische Anordnung der Ereignisse bei Plutarch will Niese (a. a. O. p. 7) darin finden, daß nach den in Delphi befindlichen Aufzeichnungen das attische Kontingent, welches bei der Belagerung Krisas mitwirkte, von Alkmäon befehligt wurde (c. 11). Mit Recht nimmt Niese an, daß derselbe dem Geschlechte der Alkmäoniden angehörte. Man wird in ihm sogar, wie es Vischer[3] und Duncker (VI, 150) gethan haben, den Sohn des Megakles, in dessen Archontat die Kyloneer niedergemetzelt wurden (Plut. Sol. 12), erblicken dürfen. Da die Archonten den Kyloneern die Sicherheit ihres Lebens verbürgt hatten (Thuk. I, 126) und die Verantwortlichkeit hierfür namentlich dem an der Spitze des Kollegiums

---

[1]) Auch O. Müller, Geschichte der griech. Litt. I², 207 findet, daß diese Elegie offenbar am meisten von dem Feuer der Jugend in sich hatte.

[2]) Die erste von Plutarch erwähnte Version (c. 8), wonach die Eroberung von Salamis durch den Überfall einer megarischen Heeresabteilung am Vorgebirge Kolias ermöglicht wurde, geht in Wirklichkeit, wie namentlich aus dem von Busolt (griech. Gesch. I, 521 A 1) angezogenen Bericht des Taktikers Äneas (IV, 8 ff.) erhellt, auf die Überrumpelung Nisäas.

[3]) Über die Stellung des Geschlechts der Alkmäoniden in Athen, Basel 1847, p. 11.

stehenden Megakles zufiel, so war von nun an dessen ganzes Geschlecht mit einer schweren Blutschuld behaftet.[1]) Dasselbe mußte daher kurz vor Solons Archontat auf den Urteilsspruch eines Adelsgerichts ins Exil gehen (vgl. oben p. 3). Niese glaubt nun daraus, daß im heiligen Krieg die attische Heeresabteilung von einem Alkmäoniden befehligt wurde, den Schluß ziehen zu müssen, daß dieser Krieg erst nach der solonischen Gesetzgebung, durch welche den Alkmäoniden Amnestie bewilligt worden sei, stattgefunden habe.

Ein Beweis gegen die Richtigkeit der plutarchischen Darstellung kann sich indessen hieraus nicht ergeben, da in derselben (c. 12) die Verbannung der Alkmäoniden erst nach dem heiligen Kriege erwähnt wird. Andrerseits ist es sehr fraglich, ob sie durch ein solonisches Gesetz zurückberufen worden sind.

Nach dem Wortlaut des von Plutarch (c. 19) angeführten Amnestiegesetzes sollten alle, die vor Solons Archontat mit einer Atimie behaftet waren, volle Restitution erlangen außer den-

---

[1]) Ich glaube dies deshalb ausdrücklich bemerken zu müssen, weil Duncker (a. a. O. p. 147 und 150) hierüber anderer Ansicht ist, indem er annimmt, daß man außer Megakles auch seine Kollegen, aber auch diese ausschließlich, ohne daß von Haus aus die übrigen Geschlechtsangehörigen in Mitleidenschaft gezogen wurden, für der Blutschuld teilhaftig gehalten habe. In diesem Falle müßten indessen außer den Alkmäoniden noch andere Geschlechter beteiligt gewesen sein, wovon jedoch in unserer Überlieferung nichts verlautet. Man hat sich also augenscheinlich damit begnügt, dem Megakles die ganze Verantwortung aufzubürden. Aber die Blutschuld ruhte nach hellenischer Anschauung nicht nur auf ihm, sondern auf seinem ganzen Geschlecht, so daß die Erinnerung hieran zur Zeit des Klisthenes und später vor dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges von neuem wach gerufen werden konnte (Herod. V, 70 ff. Thuk. I, 126. Plut. Per. 33). Duncker bemerkt p. 147 selbst sehr richtig, daß bei der religiösen Scheu der Griechen auch die Familie des Angeklagten auf ewige Zeiten hätte verbannt werden müssen. Daß dies mit dem Geschlechte des Megakles bei dem zur Zeit Solons eingeleiteten Verfahren in der That geschehen ist, erhellt deutlich aus Plutarchs Bericht (Sol. 12), wonach sich die Agitation der Kyloneer πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ Μεγακλέους richtete.

jenigen, die auf dem Areopag (ἐξ Ἀρείου πάγου). oder vor den Epheten oder im Prytaneion von den Königen[1]) wegen Mordes oder Gemetzels[2]) oder Strebens nach der Tyrannis verurteilt worden waren und sich zur Zeit, als diese Verordnung erschien, in der Verbannung befanden. Es handelte sich also keineswegs um eine allgemeine Amnestie, sondern es waren bestimmte Kategorieen von Verbannten ausgeschlossen. Meiner Ansicht nach kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß unter den wegen Gemetzels Verurteilten eben die Alkmäoniden zu verstehen sind. Daß sie durch ein solonisches Gesetz restituiert worden seien, kann um so weniger angenommen werden, als die Einsetzung des Gerichtes, dessen Urteilsspruch sie sich unterworfen hatten, von Solon selbst veranlaßt worden war.[3]) Ihre Rückkehr wird also erst einige Zeit nach der solonischen Gesetzgebung, als die Partei-

---

[1]) D. h., wie Philippi (der Areopag und die Epheten p. 236) und Lange (die Epheten und der Areopag vor Solon p. 227) richtig bemerken, von den nach einander fungierenden Archonten-Königen.

[2]) ἐπὶ φόνῳ ἢ σφαγαῖσιν. Daß σφαγαί „Gemetzel" oder „Massenmord" bedeutet, nehmen auch Philippi (a. a. O. p. 218) und Duncker (p. 194) an. In dem nämlichen Sinne steht dieser Ausdruck bei Isokrates Panath. 259: ἐν τῇ (πόλει) Σπαρτιατῶν οὐδεὶς ἂν ἐπιδείξειεν οὔτε στάσιν οὔτε σφαγὰς οὔτε φυγὰς ἀνόμους γεγενημένας.

[3]) Niese (p. 14) beanstandet allerdings diesen Punkt, indem er geltend macht, daß Plutarchs Bericht nicht für beglaubigt gelten könne, weil er Ungenauigkeiten enthalte. Eine solche erblickt Niese in der Angabe, wonach die Leichen der Alkmäoniden über die Grenze geschafft wurden, welcher Zug ihrer zweiten Verbannung zur Zeit des Klisthenes entlehnt sei (Thuk. I, 126). In diesem Zusammentreffen liegt aber keineswegs etwas Auffallendes. Wenn man bedenkt, daß nach attischem Rechte leblose Gegenstände, die den Tod eines Menschen verschuldet hatten, über die Grenze geschafft werden mußten, so wird man es sehr glaublich finden, daß das bei der zweiten Verbannung der Alkmäoniden eingeschlagene Verfahren auch das erste Mal zur Anwendung kam. Daß Thukydides die Wegschaffung der Leichen nur bei der ersten Verbannnung erwähne, kann ich nicht finden; denn die Worte τούς τε ζῶντας ἐλαύνοντες καὶ τῶν τεθνεώτων τὰ ὀστᾶ ἀνελόντες (das folgende ἐξέβαλον hat Krüger jedenfalls mit Recht gestrichen) lassen sich sehr wohl auf beide Vorgänge beziehen.

kämpfe zwischen den Pediäern, Paralern und Diakriern zum Ausbruch kamen (Herod. I, 59. Plut. Sol. 29), erfolgt sein.[1]) Das einzige Argument, welches sich für eine Zurückberufung durch Solon geltend machen läßt, ist der Umstand, daß die Alkmäoniden nicht von einem der in der Klausel des Amnestiegesetzes genannten Gerichtshöfe, sondern vielmehr von einem außerordentlicherweise bestellten Gericht von 300 Mitgliedern verurteilt worden sind. Aber es steht, zumal das Urteil als von dem jeweilig präsidierenden Archon-König ausgegangen bezeichnet wird, nichts im Wege, die Worte ἐξ Ἀρείου πάγου von der Gerichtsstätte, auf der die Verhandlung stattfand, zu verstehen, so daß das Gericht der Dreihundert, welches in diesem Fall, wo es sich um vorsätzlichen Mord handelte, auf dem Areopag zusammengetreten war, mit eingeschlossen ist.[2])

Waren nun die Alkmäoniden von der Amnestie ausgeschlossen, so sind wir genötigt, der Darstellung Plutarchs gemäß den heiligen Krieg noch vor Solons Archontat zu setzen. Man könnte diese Konsequenz vielleicht zu umgehen suchen durch die Annahme, daß der heilige Krieg, welcher nach Kallisthenes (bei Athenäus XIII, p. 560 c) zehn Jahre vor der Einnahme Krisas (590) begann, im Jahre 600 seinen Anfang genommen und Alkmäon nur in den ersten Kriegsjahren die Athener befehligt habe, bald darauf aber, noch bevor Solon zum Gesetzgeber ernannt wurde, verbannt worden sei.[3]) Aber einmal stehen der zehnjährigen Dauer des Krieges ernste Bedenken entgegen[4]) und sodann wäre in diesem Falle in den delphischen Aufzeichnungen, durch die jedenfalls die Namen der Feldherrn, die den Krieg siegreich zu Ende führten, der Nachwelt überliefert werden sollten, nicht Alkmäon, sondern vielmehr dessen Nachfolger genannt worden.

---

[1]) Daß die Alkmäoniden von der Amnestie ausgeschlossen waren, nehmen auch Vischer (a. a. O. p. 11) und Philippi (Areopag p. 231) an. Vischer erblickt sogar in ihrer Entfernung eine notwendige Bedingung für das Gelingen der solonischen Gesetzgebung.

[2]) Dieser Ansicht ist auch Philippi (a. a. O. p. 231).

[3]) Das vermutet Philippi (a. a. O. p. 231, A 57.)

[4]) Vgl. Niese p. 16.

Die solonische Gesetzgebung kann hiernach, da auf den heiligen Krieg zunächst die Verbannung der Alkmäoniden und sodann der abermalige Verlust von Salamis und die Entsühnung der Stadt durch Epimenides folgte, erst einige Zeit nach 590 v. Chr. stattgefunden haben. Es ergiebt sich dies aber auch noch aus einer anderweitigen in Plutarchs Bericht enthaltenen Angabe.

Im 14. Kapitel wird in anschaulicher Weise geschildert, wie nach Solons Ernennung zum Archon sowohl die Häupter der sich einander befehdenden Parteien als auch besonders seine Freunde in ihn drangen, sich der Tyrannis zu bemächtigen. Die letzteren machten geltend, daß er keinen Grund habe, die Alleinherrschaft wegen ihres Namens zu verabscheuen, da dieselbe durch die Tüchtigkeit ihres Inhabers sofort zu einem Königtum werden könne, wie aus früherer Zeit das Beispiel des (uns anderweitig unbekannten) Tynnondas in Euböa und jetzt das des Pittakos in Mytilene zeige (ὥσπερ οὐκ ἀρετῇ τοῦ λαβόντος εὐθὺς ἂν βασιλείαν γενομένην, καὶ γεγενημένην πρότερον μὲν Εὐβοεῦσι Τυννώνδαν, νῦν δὲ Μυτιληναίοις Πιττακὸν ᾑρημένοις τύραννον). Solon verhielt sich jedoch gegen dieses Ansinnen ablehnend, wofür als Beleg einesteils eine bezeichnende Äußerung, die er zu seinen Freunden that, andernteils aber Verse an Phokos, der wohl ein Führer der Volkspartei war[1]), angeführt werden. Im Folgenden werden, wahrscheinlich aus dem nämlichen Gedicht, Verse citiert, in denen Solon die spöttischen Äußerungen seiner Freunde darüber, daß er die dargebotene Gelegenheit nicht zu benutzen wage, wiedergiebt. Wenn nun Solon hier auf die Ansichten seiner Freunde Bezug nimmt, so liegt die

---

[1]) Daß Phokos nicht zu den Freunden Solons gehörte, scheint sich sowohl aus dem Zusammenhang als auch aus der Thatsache, daß Solon ihm in für die Öffentlichkeit bestimmten Versen antwortete, zu ergeben. Er war also wohl das Haupt einer politischen Partei. Da nun, wie Diels (über die Berliner Fragmente der Ἀθηναίων πολιτεία des Aristoteles p. 15. in den Abhandlungen der Berl. Ak. d. Wiss. 1885) mit Recht geltend macht, nicht der Adel und die Volkspartei, die nach der Darstellung Plutarchs (c. 14) beide dem Solon die Tyrannis angetragen haben sollen, sondern lediglich die Plebs an einer solchen Regierungsform Interesse haben konnte, so wird man in Phokos einen Führer der demokratischen Partei zu erblicken haben.

Annahme sehr nahe, daß jene andere Angabe, wonach dieselben ihm das Beispiel des Tynnondas und Pittakos vorhielten, ebenfalls aus seinen Gedichten entnommen ist. Mindestens aber beweist diese Stelle soviel, daß der von Plutarch hier benutzte Autor die solonische Gesetzgebung in die Zeit, in der Pittakos Äsymnet war, also zwischen die Jahre 590 und 580 v. Chr.[1]) gesetzt hat.

Dieser Ansatz erhält eine Bestätigung durch die neuerdings gefundenen Fragmente der Ἀθηναίων πολιτεία des Aristoteles. Das erste Blatt derselben enthält auf der Vorderseite die bekannten Verse, in welchen Solon sich über die wohlthätige Wirkung der Seisachtheia verbreitet, auf der Rückseite aber eine kurze Skizze der um die politische Herrschaft geführten Parteikämpfe bis auf die Zeit des Pisistratus. Sieht man von den wenigen unzusammenhängenden Worten zu Beginn dieses Bruchstücks ab, so ist die erste Thatsache, die uns hier entgegentritt, das zweijährige Archontat des Damasias, der schließlich mit Gewalt zur Niederlegung seines Amtes gezwungen wurde (ἐξηλάσθη βίᾳ τῆς ἀρχῆς). Hierauf erfolgte zwischen den mit einander streitenden Ständen ein Abkommen, wonach vier Archonten aus den Eupatriden, drei aus den Apoiken und zwei aus den Demiurgen gewählt werden sollten. In dem Jahre nach Damasias fungierten auf diese Weise gewählte Archonten (καὶ

---

[1]) Nach Diog. Laert. I, 74 regierte Pittakos zehn Jahre und lebte nach Niederlegung seines Amtes noch weitere zehn Jahre. Da er nach § 79 Ol. 52, 3 = 570/69 starb, so erstreckte sich seine Äsymnetie von 590–580. Aber man wird vielleicht einwenden, daß diesen Ansetzungen keine größere Autorität zukomme, als der des solonischen Archontats auf 594/3. Hier liegt indessen allem Anschein nach eine bessere Überlieferung vor; denn unmittelbar vor der zuerst citierten Stelle wird zum Beleg dafür, daß längere Zeit nach dem Zweikampf zwischen Pittakos und Phrynon Periander das umstrittene Achilleion den Athenern zusprach, die Chronik des Apollodor angeführt. Gleich im Folgenden wird allerdings ein von Sosikrates mitgeteilter Ausspruch des Pittakos erwähnt. Im nächsten hiermit in innerem Zusammenhang stehenden und wohl gleichfalls auf Sosikrates zurückgehenden Satze wird indessen Pittakos mit dem erst 560 zur Regierung gekommenen Krösus in Verbindung gebracht. Die oben erwähnten hiermit streitenden Daten stammen also aus einer anderen Quelle.

οὗτοι τὸν μετὰ Δαμασίαν ἦρ[ξαν . . . ἐνι]αυτόν). Die Parteien beharrten indessen durchaus bei ihren früheren Kämpfen (ὅλως δὲ διετέλουν τὰ πρόσ[θεν ἐρίζοντες] [1]), indem die einen einen Anlaß hierzu in der Schuldentilgung hatten, durch die sie arm geworden waren, die anderen aber durch die (neuerdings eingetretene [2]) große politische Umwälzung aufgebracht und wieder andere infolge des alten Parteihasses gegen einander erbittert waren. In den folgenden nur noch zum Teil erhaltenen Sätzen wird die Bildung der drei vor der Tyrannis des Pisistratus sich befehdenden Parteien, der Paralier, Diakrier und Pediäer, erwähnt und sind die Führer der beiden ersteren, Megakles und Pisistratus, mit Namen genannt.

Bei unbefangener Betrachtung kann man diesen Bericht nur in dem Sinne auffassen, daß der Kampf um die oberste Leitung des Staatswesens, der nach dem Sturze des Damasias durch ein von den Ständen eingegangenes Wahlkompromiß momentan beigelegt worden war, durch den von Solon angeordneten Schuldenerlaß und die von ihm eingeführten politischen Neuerungen wieder vollends zum Ausbruch kam. Der erste Herausgeber der Fragmente, F. Blaß, hat in der That die Darstellung in dieser Weise verstanden.[3]) Er irrte indessen insofern, als er zu Anfang des Fragmentes den Namen des Eryxias, der der Tradition zufolge der letzte zehnjährige Archon war, zu finden glaubte und daher in Widerspruch mit der sonstigen Überlieferung auch in Damasias einen auf zehn Jahre gewählten Archonten erblickte. Jetzt ist man nicht mehr zweifelhaft darüber, daß nur der von Dionys (III, 36) genannte Archon des Jahres 639/8 oder der im marmor Parium (ep. 38), den Pindarscholien (hypoth. Pyth.) und bei Diogenes Laertius (I, 22) erwähnte zweite Damasias, der im Jahre 586/5 das Archontat bekleidete [4]), in Frage kommen kann. Da

---

[1]) Diese Ergänzung, welche vor den sonst aufgestellten Vermutungen den Vorzug verdienen dürfte, hat Diels (a. a. O. p. 10, vgl. p. 20) vorgeschlagen

[2]) Ich schließe mich hier an die von Diels vorgenommene Ergänzung: οἱ δὲ τῇ πολιτείᾳ δυσχεραίνοντες [διὰ τὸ νεωστὶ] μεγάλην γεγονέναι μεταβολήν.

[3]) Im Hermes 1880, p. 373 ff. und 1881, p. 44.

[4]) Vgl. Diels a. a. O. p. 11, A 2 und Busolt, griech. Gesch. I 492, A 7.

nun im Folgenden gleich auf die nach Solons Gesetzgebung entbrannten Parteikämpfe übergegangen wird, so ist jedenfalls an den letzteren zu denken. Die von Busolt (griech. Gesch. I, 544) hervorgehobene Thatsache, daß das nach dem Archontat des Damasias hinsichtlich der Wahlen getroffene Abkommen nur ein Jahr in Kraft blieb, wird darin ihre Erklärung finden, daß alsbald darauf die solonische Gesetzgebung folgte. Ist diese Annahme richtig, so ergiebt sich als Datum für dieses Ereignis, wenn Damasias das Archontat 587/6 und 586/5 bekleidete, das Jahr 584/3, im anderen Fall dagegen, wenn die Amtsführung des Damasias sich auf die Jahre 586/5 und 585/4 erstreckte, das Jahr 583/2 v. Chr. Für die erstere Annahme spricht das Zeugnis Diodors, wonach Drakon, dessen Gesetzgebung in das Jahr 621/0 fällt, [3] 7 Jahre vor Solon lebte.[1])

Sieht man ab von der Aufhebung der Schulden, so war das Bestreben Solons augenscheinlich in der Hauptsache darauf gerichtet, dem Kampfe der drei Stände, der Eupatriden, Apoiken und Demiurgen, die sich bisher scharf gesondert einander gegenüber gestanden hatten, ein Ende zu machen. Dieser Zweck wurde erreicht durch die Einteilung des Volkes in vier Censusklassen und eine sich hieran knüpfende Abstufung der bürgerlichen Rechte und Pflichten. So wenig es nun auffallen kann, daß nach

---

[1]) Die Angabe Diodors ist überliefert durch ein Scholion zu Demosth. Timocrat. § 211. Nach der Lesart der meisten und besseren Handschriften betrug das Intervall zwischen der Lebenszeit beider Gesetzgeber 47 Jahre, wofür der Monacensis 485 (A) und der Parisinus 2936 (R) die zu der gewöhnlichen Zeitrechnung stimmende Zahl 27 bieten. Die Ziffer 7 ist gesichert durch die wahrscheinlich aus Diodor selbst entnommenen Verse des Tzetzes (Chil. V, 350 f.):

μετὰ ἑπτὰ τοῦ Δράκοντος ἔτη δὲ νομογράφου
γίνεται Σόλων Ἀττικοῖς δεύτερος νομογράφος.

Wer die solonische Gesetzgebung 27 Jahre nach 621/20 setzt, muß auf eine Emendation dieser Stelle verzichten und annehmen, daß Tzetzes sich entweder versehen oder in seiner Vorlage bereits eine verderbte Zahlenangabe gefunden hat. Für uns dagegen bietet sich von selbst die Änderung dar: μεθ' ἑπτὰ καὶ τριάκοντα ἔτη τοῦ νομογράφου . . .

Einführung einer Verfassung, die die politischen Rechte von dem Maß des Grundbesitzes abhängig machte, die reichen Bauern der Ebene zu den ärmeren des Gebirges und zu den gewerbtreibenden Bewohnern der Küste in Gegensatz traten, so sehr würde es bei der herkömmlichen Ansetzung der Gesetzgebung auf das Jahr 594 befremden, wenn alsbald die früheren Kämpfe der Stände wieder zum Ausbruch gekommen wären.[1]) Durch die von Solon getroffene Einrichtung verloren allerdings die des Grundbesitzes entbehrenden Demiurgen den Zutritt zum Archontat, in welchem sie im Jahre nach Damasias zwei Stellen inne gehabt hatten. Aber dies kann ebenso wenig auffallen, wie die Thatsache, daß in Rom die Plebejer nach dem Dezemvirat, an welchem sie Anteil gehabt, aufs neue vom Oberamt ausgeschlossen wurden. Das Wesentliche der solonischen Gesetzgebung besteht eben darin, daß sie einesteils der materiellen Not des niederen Volkes zu Hilfe kam, anderenteils aber alle diejenigen, die nicht ein bestimmtes Maß von Grundbesitz aufzuweisen hatten, von der Regierung ausschloß. Durch diese Neuerung, welche Eupatriden und Nichteupatriden gleichmäßig betraf, wurde der alte Gegensatz der Stände aufgehoben. Die reichen Grundbesitzer bildeten nunmehr für sich eine geschlossene Partei, welcher die an der Küste wohnenden Gewerbtreibenden (Paraler) und die von Pisistratus zu einer besonderen Partei organisierten Bauern und Hirten der höher gelegenen Gegenden (Diakrier) gegenüber standen.[2])

Auffallend ist es, daß Damasias das Archontat zwei Jahre hinter einander bekleidet hat. Diese ganz anomale Erscheinung

---

[1]) Holm (Gesch. Griechenlands I, 461, vgl. p. 480, A 16) betont dies mit Recht und sieht sich daher, da er die solonische Gesetzgebung in das Jahr 594 setzt, veranlaßt, den im Berliner Papyrus genannten Damasias mit dem Archon des Jahres 639/8 zu identifizieren.

[2]) Daß diese letztere Partei erst von Pisistratus gebildet wurde, wird von Herodot (I, 59) ausdrücklich bezeugt. Die Darstellung Plutarchs, der das Auftreten der drei Parteien zweimal (c. 13 und 29), das eine Mal vor und das andere Mal nach Solon, erwähnt, beruht also auf einem Irrtum, der vielleicht in einer Verwechslung der drei vorsolonischen Stände mit den drei späteren Parteien seinen Grund haben mag.

bedeutet, wie Diels (a. a. O. p. 13) richtig bemerkt, offenbar Usurpation und Tyrannis, wofür schon die Thatsache spricht, daß er mit Gewalt zur Abdankung gezwungen wurde. Seine Stellung wird eine ähnliche gewesen sein, wie in Rom die des Dezemvirs Ap. Claudius, der nach zweijähriger Amtsführung sich noch weiter in der Magistratur zu behaupten suchte und ebenfalls nur durch Gewalt zum Rücktritt genötigt werden konnte. Aber die Parallele dürfte sich wohl noch weiter führen lassen. Nach den Ausführungen Mommsens (Röm. Gesch. I^{7}, 284) kann kein Zweifel sein, daß Ap. Claudius nicht etwa die Plebs bedrückte und von ihr gestürzt wurde, sondern vielmehr ein Verfechter ihrer Interessen war und schließlich einer vom Adel ausgegangenen Revolution unterlag. In ganz analoger Weise haben wir uns die Stellung des Damasias zu denken. Auch er stützte sich ohne Zweifel, wie es später Pisistratus gethan hat, auf die Plebs.[1]) Nur indem er die große Masse des Volkes für sich gewann, konnte er bei dem Ablauf seines Archontats seine Wiederwahl bewirken. Daß durch ihn das niedere Volk an politischem Einfluß gewonnen hat, geht am klarsten hervor aus der Thatsache, daß nach seinem Sturze der Adel sich in die Notwendigkeit versetzt sah, den Demiurgen zwei Stellen im Archontenkollegium einzuräumen. In den beiden Jahren, in denen Damasias das Archontat bekleidete, ist dieser Stand wohl noch stärker in der regierenden Behörde vertreten gewesen. Wie Appius Claudius am Ende seines ersten Amtsjahres die Wahl von fünf Plebejern durchzusetzen wußte, so wird auch Damasias seine Macht dadurch zu verstärken gesucht haben, daß er Leute aus seiner Partei in das Archontenkollegium brachte. Allem Anschein nach hat der Adel den Sturz des Gegners nur dadurch herbeiführen können, daß er den beiden anderen Ständen Konzessionen machte.

Bei solchen politischen Wirren lag allerdings in hohem Grade die Notwendigkeit vor, durch eine geeignete Gesetzgebung Abhilfe zu schaffen. Diese Aufgabe hat Solon gelöst. Wie schlimm vor seiner Gesetzgebung die Verhältnisse waren, zeigt die Darstellung Plutarchs (c. 13), wonach die Parteikämpfe damals ihren Kulmina-

[1]) Dies nimmt auch Diels p. 16 an.

tionspunkt erreicht hatten[1]) und der in der größten Gefahr befindliche Staat nur noch durch eine Tyrannis gerettet werden zu können schien.

Nachdem Solon zum Archon ernannt worden war, drangen die Führer der Volkspartei und seine Freunde in der That in ihn, sich der Tyrannis zu bemächtigen, welchem Ansinnen er sich jedoch widersetzte. Die Äußerungen seiner Freunde, die in einer auch nur kurzen Alleinherrschaft das höchste Gut erblickten, giebt er (c. 14) wieder mit folgenden Worten:

ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν
καὶ τυραννεύσας Ἀθηνῶν μοῦνον ἡμέραν μίαν.
ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κἀπιτετρῖφθαι γένος.

Diels (p. 14) ist geneigt, in dieser Schilderung des „habgierigen, ephemeren Tyrannen" eine Hinweisung auf Damasias zu erblicken, der den kurzen Rausch seiner Usurpation mit Verbannung oder auch Vermögensverlust gebüßt habe. Diese Auffassung liegt in der That sehr nahe. Wer nun aber an der herkömmlichen Ansetzung der solonischen Gesetzgebung auf das Jahr 594 festhält, muß annehmen, daß die fraglichen Verse erst nach Verlauf eines Dezenniums geschrieben sind, während es doch viel mehr für sich hat, ihre Abfassung in eben die Zeit zu setzen, in der Solon das Ansinnen, sich der Alleinherrschaft zu bemächtigen, zurückgewiesen hatte. Auch setzt Plutarch oder der von ihm benutzte Autor in der That voraus, daß die unmittelbar vorher citierten, an Phokos gerichteten Verse noch vor der Gesetzgebung geschrieben sind.[2])

Eine weitere Anspielung auf die Herrschaft des Damasias darf man mit Diels (p. 16) im 36. Fragment der solonischen

[1]) Nach Plutarch waren die sich befehdenden Parteien die Pediäer, Paralier und Diakrier. Da indessen diese Gruppierungen sich erst nach der solonischen Gesetzgebung gebildet haben (vgl. p. 12, A. 2), so ist anzunehmen, daß in dem Originalbericht die drei Stände der Eupatriden, Apoiken und Demiurgen gemeint waren und Plutarch dieselben mit den späteren Parteiungen verwechselt hat

[2]) Aus den Worten Solons τυραννίδος τε καὶ βίης ἀμειλίχου οὐ καθηψάμην μιάνας καὶ καταισχύνας κλέος wird gefolgert: ὅθεν εὔδηλον, ὅτι καὶ πρὸ τῆς νομοθεσίας μεγάλην δόξαν εἶχεν.

Gedichte erblicken. Solon äußert sich hier (v. 16 ff.) über sein Werk folgendermaßen:

θεσμὸν ὁμοίως τῷ κακῷ τε κἀγαθῷ
εὐθεῖαν εἰς ἕκαστον ἁρμόσας δίκην
ἔγραψα, κέντρον δ' ἄλλος ὡς ἐγὼ λαβὼν
κακοφραδής τε καὶ φιλοκτήμων ἀνήρ
οὐκ ἂν κατέσχε δῆμον.

Nicht minder wird das abfällige Urteil, welches in einer anderen noch vor der Seisachtheia verfaßten Elegie (4, 7 ff.) über die Führer des Volkes ausgesprochen wird (δήμου θ' ἡγεμόνων ἄδικος νόος, οἷσιν ἕτοιμον ὕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν), auf Damasias zu beziehen sein.

Hat Damasias, wie wir annehmen, nach der Tyrannis gestrebt, so findet jetzt auch eine Bestimmung des solonischen Amnestiegesetzes (Plut. Sol. 19) eine angemessene Erklärung. Dasselbe sollte keine Anwendung finden auf diejenigen, die wegen Strebens nach der Tyrannis im Prytaneion verurteilt worden waren und sich noch im Exil befanden. Man hat bisher unter dieser Kategorie die Kyloneer verstehen zu müssen geglaubt. Aber uns ist nur soviel bekannt, daß diejenigen von ihnen, die bereit waren, sich einem gerichtlichen Verfahren zu stellen, bevor es hierzu kam, niedergemetzelt wurden. Man müßte also annehmen, daß Kylon und sein Bruder, die sich vor der Katastrophe geflüchtet hatten (Thuk. I, 126. Schol. Aristop. Eq. 445), und einige seiner Anhänger, die bei den Frauen der Archonten Schutz fanden (Plut. Sol. 12), nachträglich verurteilt worden seien.[1]) Da nun aber das kylonische Attentat nach den neuesten Erörterungen[2]) mindestens bis zum Jahre 624 hinaufgerückt werden muß, so daß zwischen diesem Ereignis und der solonischen Gesetzgebung ein Intervall von wenigstens vierzig Jahren liegt, so wird die fragliche Bestimmung des Amnestiegesetzes wohl in erster Linie auf Damasias und seine Parteigenossen bezogen werden müssen.

Für unsere Ansetzung der solonischen Gesetzgebung auf das Jahr 584 läßt sich nun aber auch noch ein direktes Zeugnis an-

[1]) Dies vermuten Lange, die Epheten und der Areopag vor Solon, p. 240 und Philippi, der Areopag und die Epheten, p. 223.
[2]) Vgl. Busolt, griech. Gesch. I, 505.

führen, welches schwerer wiegt, als sämtliche Angaben späterer Chronographen. In der Rede gegen Timarch (§ 25) hebt Äschines die Sitte der alten Redner hervor, die Hand beim Vortrag nicht frei, sondern innerhalb des Gewandes zu halten, wofür als Beispiel eine in Salamis auf dem Markt befindliche Statue Solons angeführt wird. Hiergegen bemerkt Demosthenes in der 343/2 gehaltenen Rede von der Truggesandtschaft (§ 251), daß man diese Statue erst vor 50 Jahren errichtet habe, während seit Solon etwa 240 Jahre verflossen seien (ἀπὸ Σόλωνος δὲ ὁμοῦ διακόσιά ἐστιν ἔτη καὶ τετταράκοντα εἰς τὸν νυνὶ παρόντα χρόνον). Fischer (Griech. Zeittafeln p. 121) möchte auf diese Angabe aus dem Grunde kein Gewicht legen, weil dieselbe nur als allgemeine Zeitbestimmung für Solon, nicht aber als Datum für dessen Gesetzgebung angesehen werden dürfe. Diese Erklärung ist jedoch wenig annehmbar, da die Alten die Zeit bedeutender Männer eben nach ihren wichtigsten Thaten zu bestimmen pflegten und man bei Solon ohne Zweifel zunächst an das Jahr der Gesetzgebung denken mußte. Man darf also in der Angabe des Demosthenes eine Bestätigung des von uns gewonnenen Ansatzes erblicken.[1])

Derselbe wird aber auch noch gestützt durch eine anderweitige Erwägung. Zur Zeit des peloponnesischen Krieges bedienten sich die Athener, um das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen, eines achtjährigen aus 5 Gemein- und 3 Schaltjahren bestehenden Cyklus. Auf das Gemeinjahr kamen 354 Tage, während das Schaltjahr, welchem ein 30tägiger Monat zugelegt wurde, 384 zählte. Durch diese Einrichtung erhielt das attische Jahr genau die Durchschnittsdauer eines julianischen Jahres. Dagegen blieb die mittlere Länge des Monats hinter der des synodischen

---

[1]) Duncker (Gesch. d. Altt. VI, 238), der Solons Archontat nach der herkömmlichen Datierung in das Jahr 594/3 setzt, sucht die Angabe des Demosthenes dadurch zu erklären, daß die solonische Gesetzgebung eine ganze Reihe von Jahren erfordert habe. Aber alsdann müßte man doch erwarten, dies in unseren Quellen ausdrücklich überliefert zu finden. Daß eine vieles umfassende Gesetzgebung auch rasch erledigt werden kann, zeigt das Beispiel der römischen Decemvirn, die in ihrem ersten Amtsjahr von den zwölf Gesetzestafeln zehn fertig gestellt haben sollen (Liv. III, 34).

Mondmonats etwas zurück, so daß in 16 Jahren zur Ausgleichung drei Tage eingelegt werden mußten.[1]) Hierdurch ergab sich in einem Zeitraum von 160 Jahren gegen das Sonnenjahr ein Überschuß von 30 Tagen. Durch die neueren chronologischen Forschungen ist es nun festgestellt, daß im Winter 422/1 oder 421/0 die Auslassung eines Schaltmonats stattgefunden hat.[2]) Es muß also damals seit Einführung der Oktaeteris ein Zeitraum von etwa 160 Jahren verflossen gewesen sein. Setzt man voraus, daß die Ausschaltung folgerichtiger Weise gerade im 160. Jahre dieser Periode vorgenommen wurde, so ergiebt sich als Anfangsjahr derselben 581/80 oder 580/79. Wir kommen also hiermit nahezu in die Zeit der solonischen Gesetzgebung, der eine Regelung des Kalenderwesens zugeschrieben wird (Plut. Sol. 25). Der Umstand, daß der Cyklus nicht gleich in dem nächsten Jahre (583/2) begann, findet leicht darin seine Erklärung, daß ein solches Jahr abgewartet werden mußte, in welchem der 1. Hekatombäon die ihm am meisten zukommende Stelle im Sonnenjahre einnahm. Da nun Meton, der doch jedenfalls bestrebt gewesen sein wird, seinen neunzehnjährigen Cyklus in Athen zu praktischer Geltung zu bringen, den Hekatombäon des ersten Cyklusjahres am 16. Juli 432 v. Chr. beginnen ließ, so kann mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß die Mitte des julianischen Juli der dem 1. Hekatombäon am meisten entsprechende Zeitpunkt war, welche Voraussetzung durch den attischen Festkalender bestätigt wird.[3])

---

[1]) Unger, Zeitrechnung der Griechen und Römer (im Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, Bd. I). p. 570.

[2]) S. ebenda p. 587 f.

[3]) Es möge an dieser Stelle genügen, auf folgende Thatsachen hinzuweisen. Das am 12. Skirophorion begangene Sonnenschirmfest fällt naturgemäß, wie A. Mommsen (Heortol. p. 55) richtig bemerkt, in die Zeit des längsten Tages, wo die Sonne ihren höchsten Stand erreicht. Dies trifft vollkommen zu, wenn der erste Hekatombäon dem 14. Juli entspricht, indem alsdann der vorhergehende 12. Skirophorion auf den 26. Juni, also gerade in die Zeit der Sonnenwende fällt. Unter der nämlichen Voraussetzung ergiebt sich für den 7. Thargelion, an welchem der Beginn der Ernte gefeiert wurde, als julianisches Datum der diesem Zeitpunkt für Attika thatsächlich

Sind nun seit der Einführung der Oktaeteris durch Solon bis zum Jahre 422/1, in welchem nach Ungers wahrscheinlicher Annahme die Auslassung eines Schaltmonats stattfand, regelmäßig binnen 16 Jahren, um die Übereinstimmung mit dem Mondlauf zu wahren, 3 Tage zugelegt worden, so stellt sich der Anfang des Jahres 581/0, ebenso wie der des Jahres 421/0 (vgl. Unger a. a. O. p. 589), auf den 14. Juli, so daß dieses Jahr unter den auf 584/3 folgenden Jahren als das zum Beginn eines Cyklus geeignetste erscheinen mußte.

---

entsprechende 22. Mai (über die Zeit der Ernte vgl. die dritte Abhandlung über die chronologische Anordnung der Begebenheiten von der Schlacht bei Leukimme bis zum ersten Einfall der Peloponnesier in Attika). Der Forderung A. Mommsens (Heortologie, p. 12, A 1) „der historische Kalender muß sich die Aufgabe stellen, die Thargelien in die Zeit der beginnenden Ernte zu bringen“, ist hiermit in dem wünschenswertesten Maße genügt.

Athen und Persien

von 465 bis 412 v. Chr.

Nach Kimons Doppelsieg am Eurymedon soll zwischen Athen und Persien ein Friede zu stande gekommen sein, in welchem die Perser sich verpflichteten, ihre Landtruppen drei Tagemärsche vom Meere zurückzuhalten, mit ihren Kriegsschiffen aber den zwischen den kyaneischen und den chelidonischen Inseln (oder Phaselis) gelegenen Küstenstrich nicht zu passieren. Neben dieser Überlieferung existierte eine andere, die den Friedensschluß mit Kimons kyprischer Expedition (449 v. Chr.) in Verbindung brachte.[1])

[1]) Nach der Schlacht am Eurymedon wird der Friede gesetzt von Plutarch (Cim. 13), Ammianus Marcellinus XVII, 11, 3 und, wie es scheint, auch von Aristides (Panath. p. 249 Dind.), Himerius (orat. II, 29) und Suidas (s. v. Κίμων). Ebenso muß die dem Kallisthenes vorliegende Überlieferung den Frieden mit jenem Ereignis in Verbindung gebracht haben; denn im anderen Falle hätte er als Beweis gegen den Frieden nicht die von Ephialtes über die chelidonischen Inseln hinaus unternommene Seefahrt (Plut. Cim. 13) erwähnen können, da Ephialtes, wie Duncker (Sitzungsber. der K. Preuß. Ak. d. Wiss. z. Berlin 1884, p. 797) richtig bemerkt, spätestens 457 gestorben ist. Die zweite Version findet sich bei Ephoros (Diod. XII, 4, 5), Aristodemos (13, 2) und Lykurg (in Leocr. 72). Der Letztere bemerkt von den Athenern, indem er ihre Kämpfe mit den Persern feiert, sie hätten am Eurymedon hundert Trieren genommen und, was bei ihrem Siege die Hauptsache sei, sich nicht mit dem salaminischen Tropaion begnügt, sondern den Barbaren durch einen Vertrag feste Grenzen gezogen. Der Friede wird also hier nach der Schlacht bei dem kyprischen Salamis gesetzt, was Krüger (hist. phil. Stud. I, 126) verkannt hat. Eine Verquickung der beiden Überlieferungen liegt vor bei Suidas s. v.

Die Geschichtlichkeit des Friedens ist bereits im Altertum von Kallisthenes[1]) und Theopomp[2]) bestritten worden. Unter den Neueren haben zuerst Dahlmann[3]) und Krüger[4]) die Tradition einer eingehenden Prüfung unterzogen und gewichtige Gründe gegen den Frieden geltend gemacht. Seitdem ist die Frage in zahlreichen Schriften erörtert und bald in diesem, bald in jenem Sinne entschieden worden.[5])

Καλλίας, wonach ein von Kimon geschlossener Friede durch Kallias bestätigt wurde. Daß im Zusammenhang mit dem Frieden die 446 erfolgte Invasion der Peloponnesier in Attika erwähnt wird, beruht wohl nur auf Konfusion. — Ob als südöstlicher Grenzpunkt die chelidonischen Inseln genannt werden oder das nicht weit jenseits gelegene Phaselis, ist im wesentlichen gleichbedeutend. Die letztere Angabe erscheint insofern glaubwürdiger, als Phaselis nach der Schlacht am Eurymedon dem delisch-attischen Bunde beigetreten war (Plut. Cim. 12); doch eigneten sich ihrer Natur nach die chelidonischen Inseln mit dem gegenüberliegenden gleichnamigen Vorgebirge mehr dazu, einen Grenzpunkt abzugeben.

1) Plut. Cim. 13.

2) Harpocrat. s. v. Ἀττικοῖς γράμμασι.

3) Forschungen auf dem Gebiet der Geschichte, Bd. I, Altona 1822, p. 1—148.

4) Historisch-philologische Studien, I, 74—143.

5) Gegen die Geschichtlichkeit des Friedens haben sich außer Dahlmann und Krüger ausgesprochen: W. Herbst, zur Geschichte der auswärtigen Politik Spartas I, Leipzig 1853, p. 47. E. Curtius, Griech. Gesch. II[4], p. 184 und 811, A. 100. Dikema, disputatio historica de pace Cimonica, Groningen 1859. Bemmann, recognitio quaestionis de pace Cimonica, Greifswald 1864. Oncken, Athen u. Hellas II, 130 ff. Duncker, Sitzungsber. der K. Preuß. Ak. d. Wiss. 1884, p. 785 ff. und Geschichte des Altertums, N. F. II, 37 ff. Dagegen sind für den Frieden eingetreten: Lachmann, de pace Cimonica dissertatio, Breslau 1835. Grote, history of Greece V, 454 ff. E. Müller, Rh. Mus. 1859, p. 151 ff. und über den kimonischen Frieden, Freiberg 1866 u. 1869. Hiecke, de pace Cimonica, Greifswald 1863. Wiegand, quaestionis de pace quae fertur Cimonica epicrisis, Marburg 1870. A. Schmidt, das Perikleische Zeitalter I, 279 ff. Wilamowitz-Möllendorff (Philol. Untersuchungen I, 76). Busolt in Sybels histor. Zeitschr. Bd. 48 (1882), p. 385—416. Ranke, Weltgeschichte, I, 259. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig 1887, p. 52 f.

Einig ist man darüber, daß ein Friede, wenn er geschlossen wurde, nur nach der kyprischen Expedition zu stande gekommen sein kann. Gegen einen Frieden nach der Schlacht am Eurymedon spricht der nicht lange nachher von den Athenern unternommene Zug nach Kypros (Thuc. I, 104, 2) und die sich hieran schließende Intervention in Ägypten (460 v. Chr.). Nach 449 kam es wenigstens nicht mehr zu größeren Unternehmungen, indem Perikles die Streitkräfte Athens für den bevorstehenden Entscheidungskampf mit Sparta zusammenzuhalten suchte (Plut. Per. 20). Die Verteidiger des Friedens glauben daher denselben für ein Werk dieses Staatsmannes halten zu müssen.

Wenn nun aber auch nach 449 die größeren Unternehmungen ruhten, so war der Zustand doch keineswegs ein derartiger, wie man ihn nach einem Friedensschlusse erwarten sollte. Fast unausgesetzt finden wir, daß der eine oder andere Teil den Bestimmungen des angeblichen Vertrages zuwiderhandelt. Niemals wird jedoch von Thukydides, so oft er derartige Vorfälle erwähnt, von der Verletzung bestehender Verträge gesprochen. Wir stellen die Thatsachen, die uns hauptsächlich gegen einen 449 geschlossenen Frieden zu sprechen scheinen, im Folgenden kurz zusammen.

Als im Jahre 445/4 die Athener von einer Hungersnot heimgesucht wurden, sandte ihnen Amyrtäos, der sich bis dahin an der Spitze der aufständischen Ägypter im Nildelta gegen die Perser behauptet hatte, 30 000 Scheffel Weizen.[1]) Es ist klar, daß Amyrtäos durch diese außerordentlich große Spende die Athener bestimmen wollte, ihn durch ein Hilfsheer zu unterstützen, wie sie es vorher während des kyprischen Feldzuges gethan hatten (Thuc. I, 112). Eine solche Hoffnung konnte er sich aber doch wohl nur dann machen, wenn der Kriegszustand zwischen Athen

[1]) Philochor. fr. 90 M. (= schol. Aristoph. Vesp. 718), vgl. Plut. Per. 37, wonach die Spende 40 000 Scheffel betragen haben soll. Daß die Sendung nicht, wie es in dem Auszug aus Philochoros heißt, von Psammetich, dem König der Libyer, sondern von Amyrtäos herrührte, hat Duncker, Gesch. des Altertums, N. F. II, p. 99, A 1 richtig bemerkt. Plutarch nennt keinen Namen, sondern spricht schlechtweg von dem König der Ägypter.

und Persien noch fortdauerte. Die Athener trugen ihrerseits kein Bedenken, die Spende anzunehmen, und zeigten in der That Neigung, von neuem zu intervenieren, was jedoch durch Perikles verhindert wurde (Plut. Per. 20). Die Opposition des Perikles hatte indessen nach dem uns vorliegenden Bericht nicht etwa ihren Grund in der Rücksicht auf einen bestehenden Vertrag, sondern vielmehr in dem Bestreben, die Streitkräfte Athens gegen Sparta zu konzentrieren. War aber aus eben diesem Grunde vorher auf Betreiben des Perikles Friede mit Persien geschlossen worden, so sollte man doch erwarten, bei Plutarch eine Andeutung hiervon zu finden.

Ein etwa um dieselbe Zeit von den hellenischen Städten am Pontos ergangenes Hilfegesuch blieb dagegen nicht unerhört. Perikles selbst erschien dort mit einer stattlich ausgerüsteten Flotte.[1]) Eine Abteilung derselben unter Lamachos befreite die Sinopeer von ihrem Tyrannen Timesilaos. Zu ihrer Sicherung gegen fernere Angriffe erhielt die Stadt später 600 attische Kleruchen. In jene Zeit fällt auch, wie Duncker (Gesch. d. Altert. N. F. II, 109) wohl mit Recht annimmt, die Neugründung der jenseits des Halys gelegenen phokäischen Pflanzstadt Amisos durch attische Kolonisten unter der Führung des Athenokles.[2]) Ohne Zweifel haben die Athener damals auch die für ihren Kornbedarf so wichtige Handelsverbindung mit Pantikapäon angeknüpft und sich in dem nicht weit davon entfernten Nymphäon festgesetzt, welches eine Zeit lang Tribut nach Athen zu entrichten hatte.[3]) Ebenso wird die Einführung des später bestehenden

---

[1]) Plut. Per. 20. Nach dem hier gegebenen Bericht sollen die Athener durch die im Pontus errungenen Erfolge von solchem Selbstvertrauen erfüllt worden sein, daß sie daran dachten, sich wiederum Ägyptens anzunehmen. Das Hilfegesuch des Amyrtäos fällt hiernach ungefähr mit der pontischen Expedition zusammen. Vgl. Duncker, Gesch. d. Altert. N. F. II, 107, A 1 und Sitzungsberichte der Berl. Ak. d. Wiss. 1885, p. 533 ff.

[2]) Theopomp bei Strabo XII, 547 (fragm. 202 M.), vgl. Plut. Lucull. 19 und Appian Mithr. 8.

[3]) Craterus bei Harpocr. und Photius s. v. Νύμφαιον.

Sundzolls[1]) mit dieser Expedition in Verbindung gebracht werden müssen. Auf diese Weise wurde der Pontus so zu sagen zu einem attischen Binnenmeer. Wie läßt sich aber hiermit das Bestehen eines Vertrages vereinigen, in welchem die kyaneischen Inseln am Bosporos als Grenzpunkt festgesetzt waren? Wenn sich die Perser verpflichteten, ihre Kriegsschiffe jenseits dieser Linie zu halten, so müßte diese Bestimmung doch auch umgekehrt für die Athener gegolten haben. Perikles würde also durch die pontische Expedition einen Frieden gebrochen haben, der, wie man annimmt, auf seine eigne Veranlassung geschlossen worden war.

Etwa vier Jahre später findet Zopyros, der Sohn des Megabyzos, nach einem verunglückten Aufstandsversuch bei den Athenern Aufnahme (Ctes. Pers. 43). Um die nämliche Zeit unterstützt der in Sardes residierende Satrap Pissuthnes die Samier bei ihrer Erhebung gegen Athen (Thuc. I, 115. Diod. XII, 27. Plut. Per. 25). Die attischen Besatzungstruppen, die sich den Samiern ergeben mußten, werden von ihm in Gewahrsam genommen. An ein eigenmächtiges Verfahren des Satrapen kann hier aus dem Grunde nicht gedacht werden, weil er zur Unterstützung der Samier die phönikische Flotte in Bewegung setzte[2]), wozu er doch jedenfalls der Einwilligung des Königs bedurfte.

[1]) Vgl. Duncker, Gesch. d. Altert., N. F. II, 113 f.

[2]) Daß die phönikische Flotte in der That im Anzug begriffen war, kann nicht bezweifelt werden. Auf ein leeres Gerücht hin würde sich Perikles keinenfalls entschlossen haben, die Belagerungsflotte vor Samos um 60 Schiffe zu schwächen (Thuc. I, 116, 3) und einer Niederlage auszusetzen. Er mußte auch zuverlässige Nachrichten haben, da schon zuvor eine Anzahl von Schiffen zur Beobachtung nach Karien gesandt worden war (116, 1). Das Erscheinen der phönikischen Flotte war auch den Samiern gemeldet worden, die ihr fünf Schiffe entgegenschickten. Nachdem es den Samiern gelungen war, die Blokade zu sprengen, verstrichen bis zum Wiedererscheinen des Perikles noch 14 Tage. Da er nach dem glaubwürdigen Bericht des Thukydides nur bis nach Kaunos gesegelt war, so kann seine lange Abwesenheit nur in dem wirklichen Vorhandensein einer ernsten Gefahr ihren Grund haben. Bei der Ankunft des Perikles wird die phönikische Flotte, deren Befehlshaber in Erinnerung an die früheren Niederlagen schwerlich geneigt war, es auf eine Schlacht ankommen zu lassen,

Während durch das Eingreifen des Pissuthnes die Belagerung von Samos sich in die Länge zog, benutzte andrerseits der Satrap diese Lage, um auf dem kleinasiatischen Festland einen Teil des früher verlorenen Terrains wiederzugewinnen. Die karische Stadt Kaunos, welche noch während des samischen Krieges Tribut entrichtete, befindet sich unmittelbar nachher, wenn auch nur vorübergehend, in persischem Besitz.[1]) Eine Anzahl anderer in Karien gelegener Orte ging sogar auf die Dauer verloren[2]), was die 436/5 vollzogene Vereinigung des karischen Quartiers mit dem jonischen zur Folge hatte. Im Jahre 430 eroberten die Perser Kolophon und legten bald darauf auch bei Notion, wohin sich die attisch gesinnten Kolophonier geflüchtet, ein Kastell an, welches 427 von dem athenischen Strategen Paches durch verräterischen Überfall genommen wurde (Thuc. III, 34). Als kurz zuvor der zum Entsatz des belagerten Mytilenes abgesandte, aber zu spät erschienene spartanische Admiral Alkidas an der jonischen Küste kreuzte, machten ihm Verbannte aus den dortigen Städten Hoffnung, wenn er Ionien zum Abfall von Athen zu bringen suche, hierfür die Unterstützung des Pissuthnes zu gewinnen (Thuc. III, 31). Während so der Besitzstand des delisch-attischen Bundes fortwährend feindlichen Angriffen ausgesetzt war, unterließen es auch die Athener nicht, ihrerseits den Persern Abbruch zu thun. Im Sommer 424 unternahm Lamachos eine Fahrt nach dem Pontos, auf welcher er das unter persischer Oberhoheit stehende Heraklea zur Zahlung einer Kontribution zu zwingen suchte (Thuc. IV, 75. Just. XVI, 3). Um die nämliche Zeit wurde das attische Bundesgebiet weit über den angeblichen Grenzpunkt Phaselis hinaus bis nach der kilikischen Stadt Kelenderis ausgedehnt, die wir auf der Tributliste des Jahres 425/4 verzeichnet finden.[3]) Nach Köhlers nicht unwahrscheinlicher

---

sich zurückgezogen haben. Ihren Zweck, den Samiern Erleichterung zu verschaffen, hatte die Diversion immerhin erfüllt.

[1]) Ctes. Pers. 43. Im Jahre 436/5 findet sich Kaunos wiederum auf der Tributliste.

[2]) Vgl. Busolt im Philologus 1882, p. 685. Löschcke, de titulis quibusdam Atticis p. 11 ff.

[3]) C. I. A. I, 37. Die Behauptung Busolts (Histor. Zeitschr.

Vermutung hat sogar die an der Südspitze Phönikiens gelegene Stadt Dora zeitweilig dem Bunde angehört.[1])

Von dem Bestehen eines Friedensvertrages kann unter solchen Umständen unmöglich die Rede sein. Wäre ein solcher geschlossen worden, so mußte Thukydides ihn bei der Erzählung der kyprischen Expedition notwendig erwähnen. E. Müller (über den kimonischen Frieden, 2. Teil, p. 33 ff.) sucht allerdings dieses Argument zu entkräften, indem er geltend macht, daß auch in der ausführlich gehaltenen Darstellung des peloponnesischen Krieges die während der ersten Kriegsjahre von den Athenern und Spartanern mit Persien geführten Unterhandlungen meist übergangen werden. Hier erklärt sich indessen das Schweigen des Thukydides dadurch, daß diese Verhandlungen auf den Gang des Krieges, den er beschreiben wollte, keinen Einfluß hatten. Anders steht es indessen mit dem fraglichen Friedensschluß. Da die die Pentekontaetie behandelnde Episode sowohl die Unternehmungen der Hellenen gegen einander, als auch die gegen die Barbaren zum Gegenstand hat (vgl. I, 118, 2), so mußte ein Friede, durch den der Krieg mit den Persern beendigt wurde, notwendig Erwähnung finden. Wir haben bereits bemerkt, daß Thukydides bei der Erzählung der später zwischen Persern und Athenern stattgehabten Feindseligkeiten einen Vertrag, der durch dieselben verletzt worden wäre, nirgends erwähnt. Daß ein solcher ihm unbekannt war, erhellt aber auch auf das Deutlichste aus der Rede, die er zu Anfang des dritten Buches die mytilenäischen Gesandten in der peloponnesischen Bundesversammlung in Olympia halten läßt. Die Gesandten suchen den Abfall ihrer Vaterstadt von Athen damit zu rechtfertigen, daß das Verhältnis der Bundesgenossen zu dem leitenden Vorort im Laufe der Zeit ein anderes geworden sei. „Wir haben uns mit den Athenern nicht zur Unterjochung der Hellenen verbündet, sondern um sie von dem Meder zu befreien. Und so lange sie die Führung in

---

Bd. 48, p. 411), daß Phaselis als unverdächtiger Grenzpunkt bestehen bleibe, erweist sich hierdurch als irrig.

[1]) Urkunden und Untersuchungen zur Geschichte des delisch-attischen Bundes, p. 121, A. 3.

der Art und Weise handhabten, daß Gleichheit bestand, folgten wir willig; als wir aber sahen, daß sie die Feindschaft mit dem Meder aufgaben (ἐπειδὴ δὲ ἑωρῶμεν αὐτοὺς τὴν τοῦ Μήδου ἔχθραν ἀνιέντας), dagegen die Unterwerfung der Bundesgenossen herbeizuführen suchten, waren wir nicht mehr ohne Sorge" (III, 10, 3 ff.). Die 449 erfolgte Einstellung der Offensive konnte von einem Redner, der die attische Politik angriff, sehr wohl als ein Aufgeben der Feindschaft bezeichnet werden. Wäre aber ein förmlicher Friede geschlossen worden, so hätte Thukydides gewiß nicht verfehlt, die Gesandten auf eine solche Thatsache, durch die die Grundlage des Bundes geradezu aufgehoben worden wäre, ausdrücklich hinweisen zu lassen.

Man wird diesen gegen einen Friedensschluß sprechenden Gründen vielleicht auch noch die Erwägung hinzufügen können, daß Herodot, der sich die Aufgabe gestellt hatte, den Kampf der Hellenen mit den Barbaren zu schildern, seine Darstellung, statt sie mit der Zurückweisung des persischen Angriffes abzubrechen, bis zur völligen Beendigung des großen Kampfes hinabgeführt haben würde.

Aber es fehlt auch nicht an einem positiven Zeugnis dafür, daß nach 449 der Krieg noch fortdauerte. Als Perikles im Jahre 447/6[1]) den Antrag stellte, zur Errichtung der von ihm geplanten Bauten die Bundesgelder heranzuziehen, machten, wie Plutarch (Per. 12) erzählt, seine Gegner geltend, daß Hellas arge Gewalt und offene Tyrannei erfahre, wenn es sehen müsse, wie die Athener mit den für den Krieg zwangsweise entrichteten Beiträgen (τοῖς εἰσφερομένοις ἀναγκαίως πρὸς τὸν πόλεμον) ihre Stadt schmückten und vergoldeten. Hierauf entgegnete Perikles, die Athener seien den Bundesgenossen wegen der Verwendung der Gelder keine Rechenschaft schuldig, indem sie für sie den Krieg führten und die Barbaren zurückhielten (προπολεμοῦντες αὐτῶν καὶ τοὺς βαρβάρους ἀνείργοντες). Der hier von Plutarch benutzte Autor, welcher wahrscheinlich kein anderer als der Zeitgenosse

---

[1]) Über die Zeit des Antrages vgl. Sauppe in den Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1865, p. 247 ff. und in seiner Abhandlung über die Quellen Plutarchs im Leben des Perikles, p. 31.

Stesimbrotos von Thasos ist[1]), weiß also von einem Friedensschlusse nichts.

Einen Beweis für einen solchen hat man allerdings darin finden wollen, daß in den ersten Jahren des peloponnesischen Krieges zwischen Athen und dem Orient Handelsbeziehungen bestanden (Thuc. II, 69, 1. Pseudoxenoph. rep. Ath. 2, 7). Ein sicherer Schluß kann indessen hieraus um so weniger gezogen werden, als Athen noch im Winter 412/11, obwohl im vorhergehenden Sommer Persien bereits mit Sparta ein Bündnis geschlossen hatte (Thuc. VIII, 18), mit Ägypten Handel trieb (Thuc. VIII, 35, 2).

Wenn hiernach sowohl die thatsächlichen Verhältnisse als auch die bessere Überlieferung der Annahme eines Friedensvertrages widersprechen, so wird doch schwerlich in Abrede gestellt werden können, daß jene Tradition einen geschichtlichen Kern in sich schließt. Oncken (Athen und Hellas II, 142) glaubt dieselbe darauf zurückführen zu müssen, daß die unmittelbaren Feindseligkeiten nach Kimons kyprischem Feldzug aufgehört hätten. Es ist indessen, wie wir bereits gesehen haben, nur in den größeren Unternehmungen ein Stillstand eingetreten, während der kleine Krieg fast unausgesetzt fortdauerte. Mehr Wahrscheinlichkeit dürfte daher die von Kleinert[2]), Curtius und Duncker vertretene Ansicht haben, wonach die Erzählung von dem Frieden ihren Grund hat in Unterhandlungen, die thatsächlich zwischen Athen und Persien stattgefunden haben.

Diese Annahme findet eine Stütze in einer Angabe Herodots (VII, 151), wonach mit einer argivischen Gesandtschaft, die sich viele Jahre nach den Perserkriegen nach Susa zu Artaxerxes begab, um die in jener Zeit zwischen Argos und Persien angeknüpften freundschaftlichen Beziehungen zu erneuern, athenische Gesandte unter der Führung des Kallias, des Sohnes des Hippo-

---

[1]) Vgl. meine Untersuchungen über die Darstellung der griechischen Geschichte von 489 bis 413 v. Chr., Leipzig 1879, p. 149 ff., wo auch ein aus dem nämlichen Kapitel von A. Schmidt (Perikleisches Zeitalter I, 288) entnommenes Argument für den Frieden widerlegt wird.

[2]) Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu Dorpat, 2. Bd., Hamburg 1833, p. 206 ff.

nikos, zusammentrafen.[1]) Worin der Zweck dieser Gesandtschaft bestand, wird nicht angegeben; Herodot sagt nur, sie sei einer anderen Angelegenheit halber (ἑτέρου πρήγματος εἵνεκα) gekommen. Aber man wird schwerlich annehmen können, daß es sich um etwas anderes als den Abschluß eines Friedens gehandelt hat, da die Gesandten in einer Angelegenheit von geringerer Bedeutung sich wohl nicht zum König selbst begeben haben würden.

Duncker vermutet nun, diese Gesandtschaft sei 449 auf Veranlassung des Perikles nach Susa abgeordnet worden. Im Hinblick auf die gespannten Beziehungen zu Sparta, die den baldigen Ausbruch eines Krieges befürchten ließen, habe Athen allen Grund gehabt, mit Persien, wenn nicht einen Frieden, so doch wenigstens einen modus vivendi zu vereinbaren. Kallias sei daher nach Susa gesandt worden mit dem Anerbieten, daß die Athener, wenn der König seine Truppen drei Tagemärsche von der Küste und seine Kriegsschiffe jenseits der kyaneischen und der chelidonischen Inseln zurückhielte, ihrerseits das Gebiet des Königs nicht mehr angreifen würden. Bevor man indessen die Verhandlungen eröffnete, sei es notwendig gewesen, die Bundesgenossen hiervon zu benachrichtigen, indem man den Beschluß, durch welchen die Grundlagen der Unterhandlung und die der Gesandtschaft zu übertragenden Vollmachten festgestellt wurden, durch Eingrabung in Stein publizierte. Dies sei das Psephisma, welches Krateros in seine Sammlung aufgenommen habe und dessen Echtheit von Theopomp, dem eine Wiederholung der Inschrift in jonischem Alphabet vorgelegen, bestritten worden sei. An dem

---

[1]) Die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht unterliegt keinem Zweifel. Wenn Herodot sagt συμπεσεῖν δὲ τούτοισι (der früheren perserfreundlichen Haltung der Argiver) καὶ τόνδε τὸν λόγον λέγουσί τινες Ἑλλήνων πολλοῖσι ἔτεσι ὕστερον γενόμενον τούτων, so bedeutet hier λόγος nicht „Erzählung, Überlieferung“, sondern, wie Stein mit Verweisung auf I, 21 richtig bemerkt, „Vorfall, Ereignis“ (eigentlich „Geschichte“). Dadurch, daß Herodot die Verantwortlichkeit für diese Nachricht, die die argivische Politik im schlimmsten Lichte erscheinen läßt, nicht auf sich nehmen will, wird ihre Zuverlässigkeit nicht beeinträchtigt.

Widerstand des Königs seien indessen die Unterhandlungen gescheitert.

Gegen diese Annahme drängt sich zunächst ein inneres Bedenken auf. Wie Duncker selbst (Gesch. d. Altert. N. F. II, 503) bemerkt, beruhte Athens Machtstellung eben auf dem Gegensatz zu Persien. Wurde aber Friede geschlossen, dann hatte Athen kein Recht mehr, die Tribute, die lediglich für die Bestreitung der Kriegskosten bestimmt waren, weiter zu erheben. Ja die Bündner konnten in diesem Falle sogar verlangen, daß die in Athen angesammelten Überschüsse aus den Tributen an die einzelnen Staaten nach Maßgabe ihrer bisherigen militärischen und pekuniären Leistungen verteilt würden. Lehnte Athen derartige Forderungen ab, so mußte es eine allgemeine Auflehnung der Bundesgenossen befürchten, die um so gefährlicher gewesen wäre, als Samos, Chios und Lesbos damals noch über ansehnliche Flotten verfügten. Ein Friedensschluß mit Persien wäre also ein schwerer politischer Fehler gewesen, den wir einem so umsichtigen Staatsmanne wie Perikles doch unmöglich zutrauen können. Seinen Zweck, die Streitkräfte Athens gegen Sparta zu konzentrieren, konnte Perikles auch ohnehin erreichen, wenn weitaussehende Unternehmungen, wie eine zweite Expedition nach Ägypten, vermieden wurden.

Zu dieser Erwägung kommt noch ein äußerer der Überlieferung entnommener Grund. Hätte dem Krateros wirklich ein Psephisma über ein mit den Persern zu treffendes Abkommen vorgelegen, so wäre in demselben doch auch jedenfalls der Name des Archonten, unter welchem es beantragt wurde, verzeichnet gewesen. Alsdann müßte aber die Tradition hinsichtlich der Zeit, in der die Verhandlungen angeknüpft wurden, einstimmig sein, während dies, wie wir bereits gesehen haben, nicht der Fall ist. Was noch besonders gegen Dunckers Ansicht spricht, ist der Umstand, daß in den uns vorliegenden Nachrichten über den Frieden von Perikles nirgends die Rede ist. Es würde also in diesem Falle gerade der Kern der Tradition verloren gegangen sein.

Wie schon oben bemerkt worden ist, hatte Athen im Jahre 449 kein Interesse daran, einen Frieden mit Persien zu schließen. Ebensowenig aber wird der König geneigt gewesen sein, einen

Vertrag einzugehen. Durch die Expedition nach Kypros, wo die Athener sich doch schwerlich auf die Dauer zu behaupten vermochten, war der Bestand des Reiches selbst nicht gefährdet und die nach Ägypten gesandte Flotte war nicht so zahlreich, daß sie große Besorgnisse hätte einflößen können. Nachdem aber einmal die Athener sich von Kypros und Ägypten zurückgezogen, hatte der König erst recht keine Veranlassung, Unterhandlungen anzuknüpfen.

Da nun aber neben der Überlieferung, die den Frieden des Kallias in das Jahr 449 setzte, eine andere, wie es scheint, mehr verbreitete Tradition existierte, nach welcher er nach der Schlacht am Eurymedon geschlossen worden sein soll (s. p. 19, A. 1), so ist man wohl zu der Frage berechtigt, ob nicht etwa im Jahre 464 Verhandlungen stattgefunden haben können. Nach der vernichtenden Niederlage am Eurymedon drohte den Persern die Gefahr, nicht nur Kypros, sondern auch Kilikien zu verlieren, wodurch die Verbindung des Reiches mit den vorderasiatischen Provinzen wesentlich beeinträchtigt worden wäre. Auch mußte ihnen daran gelegen sein, die von den Athenern gemachten Gefangenen, deren Zahl nach Diodor (XI, 62, 1) mehr als 20000 betragen haben soll, zurückzuerhalten. Auf persischer Seite könnte unter solchen Verhältnissen die Neigung, Unterhandlungen anzuknüpfen, wohl vorausgesetzt werden. Aber auch von den Athenern wird, wenn man die nach der Schlacht am Eurymedon eingetretenen, nachher näher zu besprechenden politischen Verhältnisse berücksichtigt, dasselbe angenommen werden können.

In der That ergiebt sich aus dem Bericht Herodots (VII, 151) unzweifelhaft, daß die Gesandtschaft des Kallias damals stattgefunden hat. Die argivischen Gesandten, die sich gleichzeitig mit Kallias in Susa befanden, sollen an Artaxerxes die Frage gerichtet haben, ob ihm der Fortbestand der von ihnen früher mit Xerxes angeknüpften freundschaftlichen Beziehungen erwünscht sei. Da der König die Frage mit großer Entschiedenheit bejahte, indem er bemerkte, daß er keine Stadt für befreundeter ansehe, als Argos, so wird angenommen werden müssen, daß bisher das gute zwischen beiden Staaten bestehende Verhältnis noch keine Trübung erfahren hatte. Die Gesandtschaft muß mithin dem 460

zwischen Athen und Argos geschlossenen Bündnis vorhergehen. Hierauf führt aber auch eine andere Erwägung. Die von den Argivern mit Persien während der Regierung des Xerxes geschlossene Freundschaft blieb natürlich nur so lange in Kraft, als dieser Monarch lebte.[1]) Ob sie noch weiter fortbestehen sollte, hing von dem Ermessen seines Nachfolgers ab. Die Argiver mußten also, wenn sie die Fortdauer der alten Beziehungen wünschten, mit Artaxerxes nach dessen Thronbesteigung in Unterhandlung treten. Damals also ist die argivische Gesandtschaft und mithin auch die athenische unter der Führung des Kallias nach Susa abgegangen.

Der Regierungsantritt des Artaxerxes fällt nach den Angaben der Chronographen in das 284. Jahr der nabonassarischen Ära, welches am 17. Dezember 465 v. Chr. beginnt.[2]) Die sieben ersten auf die Thronbesteigung folgenden Monate, in welchen thatsächlich Artabanos die Regierung führte, sind jedoch hier nicht in Betracht gezogen, sondern werden entweder für sich gezählt oder zu den 20 Jahren des Xerxes hinzugerechnet. So erklärt es sich, daß für Xerxes bald 20, bald 21 Jahre angesetzt werden.[3]) Die Regierungsdauer des Xerxes konnte aber nur dann um ein Jahr erhöht werden, wenn die siebenmonatliche Herrschaft des Artabanos sich auf zwei verschiedene Ärenjahre verteilte; denn im anderen Falle würde das Ende des Xerxes und der Zeitpunkt, mit welchem Artaxerxes thatsächlich zu regieren begann, dem nämlichen Ärenjahre angehören und mithin kein Grund zu jener Er-

[1]) Daß mit Monarchen eingegangene Verträge nur für deren Regierungsdauer Giltigkeit hatten, wird richtig bemerkt von E. Müller, über den kimonischen Frieden, 2. Teil, p. 31. Sollte ein Vertrag auch für die Nachfolger des Regenten bindend sein, so mußte dies ausdrücklich vorgesehen werden, wie es z. B. in dem im Winter 412/11 zwischen Sparta und Dareios II geschlossenen Bündnis (Thuc. VIII, 37) und im philokrateischen Frieden (Demosth. de fals. leg. 47) geschehen ist.

[2]) Vgl. Clinton fasti Hellanici, 2. Aufl., ins Lat. übers. v. Krüger, p. 324.

[3]) S. die Zusammenstellung der verschiedenen Ansätze bei Kleinert a. a. O. p. 16 ff.

höhung vorhanden gewesen sein. Die Thronbesteigung des Artaxerxes fällt hiernach zwischen den 18. Dezember 466 und den 16. Dezember 465 v. Chr., oder im Hinblick darauf, daß die mit diesem Zeitpunkt beginnende siebenmonatliche Regierung des Artabanos erst nach dem 16. Dezember 465 endigte, frühestens in den Mai 465. Da nun die Schlacht am Eurymedon nach der glaubwürdigen Angabe des Pausanias (X, 15, 3—5) im Herbst, nach Justin (II, 15) aber noch zu Lebzeiten des Xerxes geliefert wurde, so wird man dieselbe in den Herbst 465[1]) und den Regierungsantritt des Artaxerxes in den Spätherbst des nämlichen Jahres zu setzen haben. Die argivischen und athenischen Gesandten sind mutmaßlich im Frühling oder Sommer 464 in Susa angelangt.

Kurz zuvor, wahrscheinlich im Winter 465/4, war Thasos von Athen abgefallen. Kimon wurde damit beauftragt, die Insulaner zu unterwerfen. Er besiegte dieselben in einer Seeschlacht und traf hierauf Anstalten, die Stadt zu belagern; doch nun wandten sich die Thasier um Hilfe an Sparta. In der That waren die Spartaner geneigt, diesem Gesuch zu willfahren und bereiteten sich auf einen Einfall in Attika vor.[2]) Athen befand sich jetzt

[1]) An den Herbst 466 kann schon aus dem Grunde nicht gedacht werden, weil alsdann die Ankunft des Themistokles in Ephesos, die noch vor der Schlacht am Eurymedon, aber nur sehr kurze Zeit vor dem Thronwechsel in Persien erfolgte (Duncker, Gesch. d. Altert. N. F. I, 166, A 1), sich von diesem letzteren Ereignis, welches nicht über Mai 465 hinaufgerückt werden kann, zu weit entfernen würde.

[2]) Die Zeit, um welche Thasos abfiel, wird bestimmt durch das nicht lange nachher erfolgte Erdbeben, welches die Invasion der Spartaner in Attika verhinderte. Nach Paus. IV, 42, 2 fand das Erdbeben statt in der 79. Olympiade unter dem Archontat des Archedemides = 464/3 v. Chr., nach Plut. Cim. 16 dagegen in dem vierten Regierungsjahre des spartanischen Königs Archidamos. Beide Angaben lassen sich mit einander vereinigen, wenn man mit Schäfer, disputatio de rerum post bellum Persicum usque ad tricennale foedus in Graecia gestarum temporibus, p. 8 und Unger, Philologus 1882, p. 94 annimmt, daß das vierte Jahr der 77. Olympiade (469/8 v. Chr.), in welchem Archidamos seine Regierung angetreten haben muß, dem mit der Herbstnachtgleiche 469 beginnenden lakonischen Kalenderjahre entspricht. Bestieg Archidamos den Thron zu Ende dieses

in einer äußerst kritischen Lage. Seine nächste Aufgabe bestand jedenfalls darin, Thasos so bald wie möglich zu unterwerfen und sich gleichzeitig des von Sparta drohenden Angriffes zu erwehren. Unter diesen Umständen konnte der Gedanke, ob es nicht rätlich sei, mit Persien ein Abkommen zu treffen, wohl in Erwägung gezogen werden.

Betrachtet man nun die Bedingungen des fraglichen Vertrages, wie sie in der dem Krateros vorliegenden Urkunde, an die sich Plutarch (Cim. 13) jedenfalls gehalten hat, angeführt waren, so zeigt es sich, daß es sich hier nicht um einen Frieden gehandelt hat, den ja Athen überhaupt nicht schließen konnte, ohne seine Machtstellung zu verlieren (s. p. 29), sondern vielmehr um einen Waffenstillstand. Bei einem Friedensschluß hätten jedem der beiden Kontrahenten bestimmte Gebiete zugesprochen werden müssen, wie es z. B. in dem zwischen Athen und Sparta geschlossenen Frieden des Nikias (Thuc. V, 18) geschehen ist. Dies ist indessen hier nicht der Fall, sondern es werden vielmehr, ebenso wie in dem 423 von den Athenern und Spartanern eingegangenen einjährigen Waffenstillstand, nur Demarkationslinien gezogen, über die sich die beiderseitigen Heere und Flotten nicht hinausbewegen dürfen.[1]) Die Verpflichtung, ihre Landtruppen drei Tagemärsche von der Küste, d. h. soweit als Sardes vom Meere

---

Jahres, etwa August oder September 468, so reicht sein viertes Regierungsjahr noch in das Archontat des Archedemides 464/3 hinein. Das Erdbeben fällt hiernach zwischen Juli und September 464. Unger a. a. O. p. 95 ist also im Irrtum, wenn er es als unmöglich bezeichnet, die Angaben des Plutarch und des Pausanias mit einander in Einklang zu bringen, und die letztere für falsch erklärt.

[1]) Vgl. Thuc. IV, 118, 4: ἐπὶ τῆς ἑαυτῶν μένειν ἑκατέρους ἔχοντας ἅπερ νῦν ἔχομεν, τοὺς μὲν ἐν τῷ Κορυφασίῳ ἐντὸς τῆς Βουφράδος καὶ τοῦ Τομέως μένοντας, τοὺς δὲ ἐν Κυθήροις μὴ ἐπιμισγομένους ἐς τὴν ξυμμαχίαν, μήτε ἡμᾶς πρὸς αὐτοὺς μήτε αὐτοὺς πρὸς ἡμᾶς, τοὺς δὲ ἐν Νισαίᾳ καὶ Μινώᾳ μὴ ὑπερβαίνοντας τὴν ὁδὸν τὴν ἀπὸ τῶν Πυλῶν τῶν παρὰ τοῦ Νίσου ἐπὶ τὸ Ποσειδώνιον, ἀπὸ δὲ τοῦ Ποσειδωνίου εὐθὺς ἐπὶ τὴν γέφυραν τὴν ἐς Μινώαν, μηδὲ Μεγαρέας καὶ τοὺς ξυμμάχους ὑπερβαίνειν τὴν ὁδὸν ταύτην ..... καὶ τῇ θαλάσσῃ χρωμένους, ὅσα ἂν κατὰ τὴν ἑαυτῶν καὶ τὴν ξυμμαχίαν, Λακεδαιμονίους καὶ τοὺς ξυμμάχους πλεῖν μὴ μακρᾷ νηί, ἄλλῳ δὲ κωπήρει πλοίῳ ἐς πεντακόσια τάλαντα ἄγοντι μέτρα.

gelegen war (Herod. V, 54. Xen. Hell. III, 2, 11), entfernt zu halten, würden die Perser im Jahre 449 gewiß nicht eingegangen sein. Nach der Schlacht am Eurymedon aber war die Einstellung des Krieges, dessen weitere Fortsetzung zunächst für Persien nur Verluste zur Folge gehabt haben würde, durch ein solches Zugeständnis nicht zu teuer erkauft. Man gewann wenigstens Zeit, eine neue Flotte zu rüsten, was auch, wenn man einer Angabe Diodors Glauben schenken darf, thatsächlich geschehen ist.[1])

Dafür, daß in der That ein Waffenstillstand abgeschlossen worden ist, spricht eine Angabe des Demosthenes, die im anderen Falle unverständlich sein würde. In der Rede von der Truggesandtschaft (§ 273) wird bemerkt, Kallias sei, obwohl er den berühmten Frieden zu stande gebracht, in welchem die Perser sich verpflichteten, die bekannten Grenzpunkte nicht zu überschreiten, bei seiner Rückkehr, weil man glaubte, daß er Geschenke angenommen habe, beinahe getötet, in einem sodann angestrengten Rechenschaftsprozeß aber zu 50 Talenten verurteilt worden. Der Redner setzt das, was er hier bemerkt, als allgemein bekannt voraus. Die Verurteilung des Kallias wird mithin nicht in Zweifel gezogen werden können und zwar um so weniger, als der in jener Nachricht scheinbar liegende innere Widerspruch den Verdacht, daß wir es hier mit einer Erfindung zu thun haben, nicht aufkommen läßt. Resultatlos ist hiernach die Gesandtschaft des Kallias nicht gewesen. Wären die Verhandlungen an dem Widerstande des Königs gescheitert, so ist nicht ersichtlich, wie Kallias bei seiner Rückkehr wegen Annahme von Geschenken, d. h. wegen Bestechung[2]), hätte verurteilt werden sollen.[3]) Es kann dies nur

---

[1]) Diod. XI, 62, 2: οἱ δὲ Πέρσαι τοιούτοις ἐλαττώμασι περιπεπτωκότες ἄλλας τριήρεις πλείους κατεσκεύασαν φοβούμενοι τὴν τῶν Ἀθηναίων αὔξησιν.

[2]) Daß Kallias etwa wegen Annahme der üblichen Gastgeschenke verurteilt worden sei, wird nicht angenommen werden können.

[3]) Duncker, der die Überlieferung von dem Frieden des Kallias auf resultatlose im Jahr 449 stattgehabte Verhandlungen zurückführen zu müssen glaubt, bringt aus diesem Grunde die Verurteilung des Kallias in Zusammenhang mit dem drei Jahre später mit Sparta eingegangenen Frieden mit Sparta, bei dessen Abschluß er nach Diod. XII, 7 als Gesandter thätig war (Gesch. d. Altert. N. F. II, 87,

dadurch erklärt werden, daß Kallias, der nach Diodor (XII, 4, 5) unbeschränkte Vollmacht erhalten haben soll, einen Waffenstillstand vereinbart hatte, die Athener aber mit den für denselben festgesetzten Bedingungen nicht zufrieden waren. Man wird vielleicht den Vertrag insofern unvorteilhaft gefunden haben, als die südöstliche Demarkationslinie nicht jenseits des Eurymedon, sondern ein beträchtliches Stück diesseits nach den chelidonischen Inseln verlegt worden war. Auch ist es möglich, daß Kallias, der nach einer sehr glaublichen Angabe des Aristodemos (13, 2) und Suidas (s. v. Καλλίας) zur Zeit jener Unterhandlungen selbst auf dem östlichen Kriegsschauplatz das militärische Kommando führte[1]), nach dem Abschluß des Vertrages den Persern die in der Schlacht am Eurymedon gemachten Gefangenen zurückgab und hierdurch das Interesse Athens gefährdete. Der üble Empfang, der ihm bei seiner Rückkehr zu teil wurde, würde alsdann begreiflich sein. Man hat wohl Grund zu der Annahme, daß die Anklage des Kallias namentlich auf Betreiben der kimonischen Partei erfolgt ist.

Der von Krateros (bei Plut. Cim. 13) mitgeteilte Vertrag ist also eine historische Thatsache; nur hat es sich, wie aus den von ihm selbst angeführten Bestimmungen hervorgeht, nicht um einen Frieden, sondern um einen vermutlich nur auf kurze Zeit — etwa ein oder mehrere Jahre — geschlossenen Waffenstillstand gehandelt. So wenig auch die Athener mit diesem Abkommen zufrieden waren, so mußte es für ihre Nachkommen doch ein erhebender Gedanke sein, daß der große König nach der Schlacht am Eurymedon sich genötigt sah, in einen Vertrag zu willigen. Es ist daher wohl begreiflich, daß nach der 404/3 erfolgten Einführung des jonischen Alphabets die Friedenssäule erneuert wurde.[2])

vgl. 46, A 1). Aber es ist doch nicht glaublich, daß die Athener den Urheber eines Vertrages, an welchem sie ungeachtet der ihnen sehr nachteiligen Bestimmungen 14 Jahre lang festhielten, aus Unwillen hierüber beinahe getötet hätten.

[1]) Wir finden Strategen, die bei dem Abschluß einer militärischen Übereinkunft jedenfalls die besten Unterhändler waren, auf athenischer Seite auch thätig bei der Vereinbarung des 423 mit Sparta geschlossenen Waffenstillstands (Thuc. IV, 119, 2).

[2]) Harpocrat. s. v. Ἀττικοῖς γράμμασι (Theopomp. fr. 168 M.)

geschlossen wurden. Eine Bestätigung hierfür ergiebt sich aus dem Bericht des Thukydides (VIII, 56) über die im Winter 412/11 zwischen den Athenern und Tissaphernes geführten Unterhandlungen. Um den König zum Verbündeten zu gewinnen, erklärten sich die Athener bereit, ihm Ionien und die benachbarten Inseln zu überlassen. Die Verhandlungen scheiterten indessen an der von Alkibiades im Namen des Tissaphernes gestellten Bedingung, daß es dem König erlaubt sein solle, längs des ihm zugesprochenen Küstengebietes nach beliebigen Richtungen mit soviel Kriegsschiffen zu fahren, als er wolle (παραπλεῖν τὴν ἑαυτοῦ γῆν ὅπῃ ἂν καὶ ὅσαις ἂν βούληται). Ging der König mit den Athenern ein Bündnis ein, so mußte dies ihm doch selbstverständlich gestattet sein, wenn nicht früher in einem Vertrage das Gegenteil festgesetzt war. Auch würde es im anderen Falle schwer zu begreifen sein, daß gerade wegen dieser letzten Forderung die Unterhandlungen sich zerschlugen.[1])

Nach Andokides führten die von Epilykos geleiteten Unterhandlungen nicht nur zu einem Friedensschluß, sondern auch zur Herstellung eines freundschaftlichen Verhältnisses (φιλία) zwischen Athen und Persien. Man wird schwerlich annehmen dürfen, daß der König den Athenern, falls der Krieg mit Sparta von neuem begönne, militärische oder pekuniäre Unterstützung zusagte, womit er entschieden gegen sein Interesse gehandelt haben würde. Wahrscheinlich aber haben Athen und Persien sich zu gegenseitigem Beistand gegen etwaige Auflehnungen der in den Grenzgebieten gelegenen Städte verpflichtet. Beiden Mächten mußte ja daran gelegen sein, daß die Bewohner einer abtrünnig gewordenen Stadt nicht jenseits der Grenze sichere Zuflucht und eine Operationsbasis für weitere Unternehmungen fanden. Als Alkibiades sich im Winter 412/11 bemühte, Tissaphernes den Spartanern abwendig zu machen, unterließ er es nicht, auf die in dieser Hinsicht zwischen Athen und Persien bestehende Inter-

---

[1]) Die besprochene Stelle wird nunmehr nicht mehr als Stütze für den kimonischen Frieden verwertet werden können, wie es noch neuerdings in der den Vertrag des Epilykos übergehenden Darstellung Nöldekes (Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig 1887, p. 52, A 3) geschehen ist.

essengemeinschaft hinzuweisen, indem er bemerkte, daß es besser sei, die Herrschaft mit den Athenern zu teilen, die für sich und für den König die im Küstengebiet wohnenden Hellenen unterwürfen (Thuc. VIII, 46, 3).

Der Bruch des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Athen und Persien soll nach Andokides dadurch herbeigeführt worden sein, daß die Athener den Amorges, den Sohn des Satrapen Pissuthnes, bei seiner Auflehnung gegen den König unterstützten. Bereits Pissuthnes, der als echter Achämenide ein näheres Recht auf den Thron zu haben glaubte, als Dareios, hatte durch griechische Söldner, die von einem Athener Namens Lykon befehligt wurden, Zuzug erhalten (Ctes. Pers. 52). Da indessen diese Unterstützung nicht von Staatswegen erfolgt war, so brauchte der König hierin keine Verletzung des Friedens zu erblicken. Als aber sein Sohn Amorges, der nach dem Tode des Vaters den Krieg fortsetzte, in dem athenischen Bundesgebiet einen Rückhalt fand,[1]) betrachtete der König den Frieden als gebrochen. Er bekundete dies zunächst dadurch, daß er im Winter 413/2 den Tissaphernes anwies, von den in dem athenischen Machtgebiet liegenden Städten Ioniens die Tribute einzufordern (Thuc. VIII, 5, 5). Für den Wiederbeginn des Krieges lagen jetzt die Verhältnisse insofern günstig, als die Athener durch die sizilische Katastrophe geschwächt waren und nunmehr in Ionien von den Spartanern angegriffen wurden. Persien schloß daher (Sommer 412) ein Bündnis mit Sparta (Thuc. VIII, 18), wodurch den Athenern der Krieg erklärt war. E. Müller (über den kimonischen Frieden, II. Tl., p. 28) vermutet allerdings, dieser Vertrag habe erst im Herbst 411 die Sanktion des Königs erhalten, weil bis dahin Alkibiades, auch nach seiner in Athen erfolgten Restitution, unangefochten mit Tissaphernes verkehrte, bis er endlich im Herbst 411 bei einem neuen Besuche auf Grund einer königlichen Ordre, welche gebot, jeden Athener als Feind zu behandeln, von dem Statthalter in Sardes festgenommen wurde (Xen. Hell. I, 1, 9). Er glaubt daher, daß der König erst da-

[1]) Nach Thuc. VIII, 28, 2 hatte er sich zuletzt in Jasos festgesetzt, wo er im Sommer 412 von den Peloponnesiern gefangen genommen wurde.

mals den Krieg gegen Athen beschlossen habe. Wahrscheinlicher ist es indessen, daß der Vertrag, der mittlerweile zweimal erneuert worden war (Thuc. VIII, 37 u. 58), alsbald die Genehmigung des Königs erhalten hatte, Tissaphernes jedoch durch die ihm sehr einleuchtenden Vorstellungen des Alkibiades (Thuc. VIII, 46, vgl. 56, 2) sich bestimmen ließ, seine eigene Politik zu treiben, bis endlich das Eingreifen des Königs diesem Zustande ein Ende machte.

Über die chronologische Anordnung der Begebenheiten von der Schlacht bei Leukimme bis zum ersten Einfall der Peloponnesier in Attika.

Über die Chronologie der zwischen der Schlacht bei Leukimme und der ersten Invasion der Peloponnesier in Attika liegenden Ereignisse herrscht in mehr als einer Hinsicht große Meinungsverschiedenheit. Der Überfall Platääs, der zu Anfang des Frühlings kurz vor Eintritt des Neumondes stattfand (Thuc. II, 2, 1, vgl. 4, 2), wird nach dem julianischen Kalender bald um den 9. März, bald um den 7. April 431 v. Chr. und analog der am 80. Tage nachher erfolgte Beginn der Invasion in Attika (Thuc. II, 19, 1) entweder um den 28. Mai oder um den 26. Juni gesetzt. Andererseits weichen für die Schlachten bei Sybota und bei Potidäa die Ansetzungen um nahezu ein Jahr von einander ab. Bei solcher Verschiedenheit der Ansichten ist es wohl gerechtfertigt, wenn im Folgenden der Versuch gemacht wird, die neuerdings von mehreren Seiten zugleich wieder aufgenommene Erörterung dieser Fragen[1]) zum Abschluß zu bringen.

---

[1]) A. Mommsen, Chronologie. Untersuchungen über das Kalenderwesen der Griechen, insonderheit der Athener, Leipzig 1883, p. 366—370. Müller-Strübing, Jahrbücher f. klass. Phil. 1883, p. 577—612 u. 657—713. v. Wilamowitz-Möllendorff, curae Thucydideae (im Göttinger index scholarum für den Sommer 1885), p. 8 ff. und im Hermes 1885, p. 477 ff. Lipsius, Leipz. Studien 1885, p. 161 ff. und Jahrb. f. Phil. 1885, p. 675 ff. Unger, im Philologus 1885, p. 622—665. Steup, Thukydideische Studien, II, Freiburg i. B. 1886, p. 1—60.

Nach Thuc. II, 19, 1 erfolgte der Einfall der Peloponnesier in Attika, nach welchem die Zeit der vorhergehenden Begebenheiten zu bestimmen ist, τοῦ θέρους καὶ τοῦ σίτου ἀκμάζοντος. Die letztere Zeitangabe ist die bestimmtere; von ihr muß also notwendig ausgegangen werden. Vömel ist in seiner Untersuchung de quo anni tempore in Attica ἀκμάζοντος τοῦ σίτου dicatur, Frankfurt a. M. 1846 p. 7 ff. zu dem Resultat gelangt, daß die ἀκμή des Getreides der Ernte lange vorhergehe. Müller-Strübing, der die Durchschnittszeit der Ernte in Attika Mitte Mai setzen zu müssen glaubt, hat hiernach angenommen, daß der mit τοῦ σίτου ἀκμάζοντος bezeichnete Zeitpunkt einige Wochen früher, etwa Ende April, fallen müsse (Jahrb. f. Phil. 1883, p. 592, vgl. 590 f.). Hiermit streitet jedoch τοῦ θέρους ἀκμάζοντος, wodurch sich Müller-Strübing veranlaßt sieht, jene andere Zeitangabe zu streichen. Er gelangt so, indem er den Überfall Platääs nach der handschriftlich überlieferten Datierung Πυθοδώρου ἔτι δύο μῆνας ἄρχοντος Ἀθηναίοις (Thuc. II, 2, 1) auf den letzten Munychion setzt, zu dem Resultat, daß die 80 Tage nachher erfolgte Invasion der Peloponnesier in Attika am 21. Hekatombäon (= 22. August) stattgefunden habe.[1]) Dieser Annahme, welche eine scheinbare Stütze darin findet, daß Diodor (XII, 38) die Darstellung des peloponnesischen Krieges erst unter dem Jahre 431/0 beginnt, steht jedoch entgegen die Angabe des Thukydides (II, 2, 1), wonach der Überfall Platääs um Frühlingsanfang (ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ) stattfand, während er nach Müller-Strübing am 3. Juni erfolgt sein müßte.[2])

[1]) Für den 21. August, der bei Müller-Strübing p. 595 angegeben ist, habe ich den 22. gesetzt, da der 1. Hekatombäon nach der jetzt gangbaren Annahme sich vom Abend des 1. bis zum Abend des 2. August erstreckte und daher am passendsten diesem letzteren Tage gleichgesetzt wird.

[2]) Kubicki, das Schaltjahr in der grossen Rechnungsurkunde C. I. A. I, 273, Ratibor 1885 (Gym.-Progr.), p. 5 ff. sucht sowohl Πυθοδώρου ἔτι δύο μῆνας ἄρχοντος als auch ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ festzuhalten, indem er vermutet, daß bis 423/2 das attische Jahr mit dem 1. Thargelion begonnen habe. Der Beweis für diese Annahme ist ihm jedoch nicht gelungen (vgl. Neue philol. Rundschau, 1887, p. 40), während andererseits C. I. A. I. 183, Z. 13 ff. für das Hekatombäon-Neujahr einen sicheren Beleg bietet.

Erscheinen diese Aufstellungen schon an und für sich wenig annehmbar, so muß andererseits auch die ihnen zu Grunde liegende Voraussetzung als eine irrige bezeichnet werden. Für die Annahme, daß die ἀκμή des Getreides geraume Zeit vor der Ernte liege, giebt es nirgends einen Beleg. Die einzige Stelle, aus der man dies folgern könnte, ist Thuc. III, 15, 2. Hiernach waren die Peloponnesier nach der Mitte August 428 begangenen Olympienfeier damit beschäftigt, die Frucht einzubringen (ἐν καρποῦ ξυγκομιδῇ ἦσαν), während ein längere Zeit zuvor von ihnen unternommener Einfall in Attika ἅμα τῷ σίτῳ ἀκμάζοντι stattgefunden hatte (III, 1, 1). Mit Recht bemerkt indessen v. Wilamowitz-Möllendorff (Hermes 1885, p. 478), daß unter der καρποῦ ξυγκομιδή nicht gerade die Einbringung des Getreides verstanden zu werden braucht, sondern auch an andere Früchte (Weintrauben, Feigen und sonstiges Obst) gedacht werden kann.[1]) Aus verschiedenen anderen Stellen, welche Vömel (p. 4) wohl angeführt, aber nicht in der richtigen Weise benutzt hat, ergiebt sich dagegen mit Sicherheit, daß die Ausdrücke ἀκμή und ἀκμάζειν die Reife des Getreides bezeichnen. Von Simson berichtet Josephus (Archaeol. V, 8, 7): θέρους δ' ὄντος καὶ πρὸς ἀμητὸν ἤδη τῶν καρπῶν ἀκμαζόντων, συλλαβὼν τριακοσίους ἀλώπεκας καὶ τῶν οὐρῶν ἐξάψας λαμπάδας ἡμμένας, ἐξαφίησιν εἰς τὰς ἀρούρας τῶν Παλαιστινῶν· καὶ φθείρεται μὲν οὕτως αὐτοῖς ὁ καρπός. Man halte hiermit zusammen Polyaen. IV, 6, 20: Ἀντίγονος τὰς Ἀθήνας βουλόμενος λαβεῖν ἐσπείσατο τῷ τοῦ φθινοπώρου καιρῷ. Ἀθηναῖοι τὸν σῖτον κατασπείραντες ὀλίγον ἐφύλαξαν τὸν ἀποχρήσοντα μέχρι τῆς τῶν καρπῶν ἀκμῆς. Ἐπεὶ δὲ ἤκμαζον οἱ καρποί, Ἀντίγονος μετὰ τοῦ στρατεύματος ἐς τὴν Ἀττικὴν ἐνέβαλεν. Οἱ δὲ τοῦ σίτου τὸν μὲν καταναλω-

[1]) Lipsius (Leipz. Stud. 1885, p. 167, A 8) und L. Herbst (Philologus 1887, p. 527), die an die Ernte denken, nehmen an, daß die spätere Erntezeit im Peloponnes durch die Verschiedenheit der klimatischen Verhältnisse bedingt sei. Nach Leake (travels in the Morea I, 14) beginnt indessen in Elis die Ernte bereits am 10. Juni und in Argos ist sie nach dem, was Müller-Strübing a. a. O. p. 591 A 6 bemerkt, zu Ende dieses Monates längst abgeschlossen. Sie wird daher auch im übrigen Peloponnes, abgesehen von den arkadischen Hochebenen, nicht erheblich später gesetzt werden können.

κότες, τὸν δὲ κωλυόμενοι θερίζειν, Ἀντίγονον εἴσω τοῦ ἄστεος ἐδέξαντο. Analog wird ἀκμάζειν in der Offenb. Joh. 14, 18 von der Reife der Trauben gebraucht. Es kann hiernach nicht zweifelhaft sein, daß τοῦ σίτου ἀκμάζοντος auf den der Ernte unmittelbar vorhergehenden Zeitpunkt zu beziehen ist.

Nach den Angaben Th. v. Heldreichs, Direktors des botanischen Gartens in Athen (in A. Mommsens „griechischen Jahreszeiten" V, 571), beginnt die Gersten- und Weizenernte in Attika durchschnittlich Mitte Mai und endigt je nach den Lagen spätestens Mitte Juni. Im allgemeinen reift die Gerste etwas früher und wird zuerst geschnitten, etwas später oder auch gleichzeitig der Weizen. Man wird hiernach den Beginn der Weizenernte, auf die es hier vorzugsweise ankommt, Ende Mai zu setzen haben.[1]) In Übereinstimmung hiermit gelangt A. Mommsen (zur Kunde des griechischen Klimas, Schleswig 1870, p. 8) zu dem Ergebnis,

[1]) Der 2. Juni, auf welchen die Ernte nach A. Mommsen (a. a. O. p. 7) im Jahre 1866 fiel, muß schon als ein später Termin betrachtet werden, weil die Blüte erst am 2. Mai begann, während dieselbe nach v. Heldreichs graphischer Darstellung (a. a. O. p. 519) im Durchschnitt 14 Tage früher gesetzt werden muß. Aus den in den Jahren 1861 und 1866 beobachteten extremen Blütezeiten 5. April und 2. Mai hat Unger (Philologus 1885, p. 649) den Schluß gezogen, daß gegenwärtig die Erntezeit um einen ganzen Monat schwanke. Diese Annahme ist jedoch aus dem Grunde irrig, weil bei verspäteter Blüte die Reife desto rascher einzutreten pflegt. Während im allgemeinen zwischen Blüte und Reife ein vierzigtägiges Intervall liegt, betrug dasselbe im Jahre 1866, in welchem die Blüte auf den 2. Mai, die Reife aber bereits auf den 2. Juni fiel, nicht mehr als einen Monat. Nach der oben citierten Bemerkung v. Heldreichs, wonach die Weizenernte frühestens Mitte Mai beginnt und spätestens Mitte Juni endigt, kann nur eine geringe Schwankung angenommen werden. Wenn A. Mommsen neuerdings (Chronologie p. 397, A 2) bemerkt, daß die allgemeine Getreidereife in Attika erheblich später als Mitte Mai anzusetzen sei, weil der Erntemonat (θεριστής) der Neugriechen erst am greg. 13. Juni beginne, so übersieht er, daß Attika sich eines bevorzugten Klimas erfreute. In den „Griechischen Jahreszeiten" I (Schleswig 1873), p. 68 bemerkt er selbst, daß der Name θεριστής dem Juni alten Stils wohl in Thessalien, aber nicht in Attika zukommt.

daß die Weizenernte durchschnittlich vor dem 25. Mai beginnt. Für das Altertum wird das nämliche Verhältnis angenommen werden müssen, da nach Hesiod (erga 383) in dem benachbarten Böotien die Ernte mit dem Frühaufgang der Plejaden (11. Mai greg.) begann. Zieht man nun in Rücksicht, daß im Jahre 431 v. Chr. der julianische Kalender, nach welchem wir die Begebenheiten der alten Geschichte zu datieren pflegen, dem gregorianischen um 6 Tage voraus war, so begann damals die Weizenernte in Attika nach altem Stil durchschnittlich Ende Mai oder Anfang Juni und kam spätestens um den 20. Juni zum Abschlusse. Die Annahme, daß die Invasion der Peloponnesier um den 26. Juni erfolgt sei, ist mithin ausgeschlossen. Sie kann nur Ende Mai, unmittelbar vor dem Beginn der Weizenernte, stattgefunden haben.[1])

---

[1]) Unger, der die im Text erwähnte Angabe v. Heldreichs nicht beachtet zu haben scheint, sucht (Philol. 1885, p. 649 f.) auf Grund antiker Zeugnisse nachzuweisen, daß die Weizenernte in Attika nach altjulianischer Datierung frühestens Anfang Juni und spätestens Anfang Juli eingetreten sei. Er stützt sich hierbei auf die Angabe Theophrasts (Hist. plant. VIII, 2, 7), wonach in Griechenland die Gerste im siebenten Monat nach der um den Frühuntergang der Plejaden (10. November) stattfindenden Aussaat zur Reife gelangte, der Weizen aber noch mehr Zeit erforderte (πυροὶ δὲ ἔτι προσεπιλαμβάνουσιν). Hieraus glaubt Unger folgern zu müssen, daß die Weizenreife erst im achten Mondmonat nach dem Frühuntergang der Plejaden (also etwa 4. Juni — 2. Juli) eingetreten sei. Die Angabe Theophrasts kann aber sehr wohl auch dahin aufgefaßt werden, daß die Gerste im Laufe des siebenten Monats und der Weizen etwas später, zu Ende des siebenten oder Anfang des achten Monats, etwa in den ersten Tagen des julianischen Juni, zur Reife gelangte, was den jetzigen Verhältnissen entsprechen würde. Diese Auffassung dürfte sich um so eher empfehlen, als im Hinblick auf die oben erwähnte Angabe Hesiods eine Verschiebung der Erntezeit nicht angenommen werden kann.

Einen weiteren Beweis für seine Ansicht glaubt Unger darin zu finden, daß der dreimonatliche Sommerweizen, den man auf dem mageren Boden Attikas wohl vorzugsweise gebaut habe, nach Theophrast um die Frühlingsnachtgleiche gesäet worden sei. Theophrast

geschlossen wurden. Eine Bestätigung hierfür ergiebt sich aus dem Bericht des Thukydides (VIII, 56) über die im Winter 412/11 zwischen den Athenern und Tissaphernes geführten Unterhandlungen. Um den König zum Verbündeten zu gewinnen, erklärten sich die Athener bereit, ihm Ionien und die benachbarten Inseln zu überlassen. Die Verhandlungen scheiterten indessen an der von Alkibiades im Namen des Tissaphernes gestellten Bedingung, daß es dem König erlaubt sein solle, längs des ihm zugesprochenen Küstengebietes nach beliebigen Richtungen mit soviel Kriegsschiffen zu fahren, als er wolle (παραπλεῖν τὴν ἑαυτοῦ γῆν ὅπῃ ἂν καὶ ὅσαις ἂν βούληται). Ging der König mit den Athenern ein Bündnis ein, so mußte dies ihm doch selbstverständlich gestattet sein, wenn nicht früher in einem Vertrage das Gegenteil festgesetzt war. Auch würde es im anderen Falle schwer zu begreifen sein, daß gerade wegen dieser letzten Forderung die Unterhandlungen sich zerschlugen.[1])

Nach Andokides führten die von Epilykos geleiteten Unterhandlungen nicht nur zu einem Friedensschluß, sondern auch zur Herstellung eines freundschaftlichen Verhältnisses (φιλία) zwischen Athen und Persien. Man wird schwerlich annehmen dürfen, daß der König den Athenern, falls der Krieg mit Sparta von neuem begönne, militärische oder pekuniäre Unterstützung zusagte, womit er entschieden gegen sein Interesse gehandelt haben würde. Wahrscheinlich aber haben Athen und Persien sich zu gegenseitigem Beistand gegen etwaige Auflehnungen der in den Grenzgebieten gelegenen Städte verpflichtet. Beiden Mächten mußte ja daran gelegen sein, daß die Bewohner einer abtrünnig gewordenen Stadt nicht jenseits der Grenze sichere Zuflucht und eine Operationsbasis für weitere Unternehmungen fanden. Als Alkibiades sich im Winter 412/11 bemühte, Tissaphernes den Spartanern abwendig zu machen, unterließ er es nicht, auf die in dieser Hinsicht zwischen Athen und Persien bestehende Inter-

[1]) Die besprochene Stelle wird nunmehr nicht mehr als Stütze für den kimonischen Frieden verwertet werden können, wie es noch neuerdings in der den Vertrag des Epilykos übergehenden Darstellung Nöldekes (Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig 1887, p. 52, A 3) geschehen ist.

essengemeinschaft hinzuweisen, indem er bemerkte, daß es besser sei, die Herrschaft mit den Athenern zu teilen, die für sich und für den König die im Küstengebiet wohnenden Hellenen unterwürfen (Thuc. VIII, 46, 3).

Der Bruch des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Athen und Persien soll nach Andokides dadurch herbeigeführt worden sein, daß die Athener den Amorges, den Sohn des Satrapen Pissuthnes, bei seiner Auflehnung gegen den König unterstützten. Bereits Pissuthnes, der als echter Achämenide ein näheres Recht auf den Thron zu haben glaubte, als Dareios, hatte durch griechische Söldner, die von einem Athener Namens Lykon befehligt wurden, Zuzug erhalten (Ctes. Pers. 52). Da indessen diese Unterstützung nicht von Staatswegen erfolgt war, so brauchte der König hierin keine Verletzung des Friedens zu erblicken. Als aber sein Sohn Amorges, der nach dem Tode des Vaters den Krieg fortsetzte, in dem athenischen Bundesgebiet einen Rückhalt fand,[1]) betrachtete der König den Frieden als gebrochen. Er bekundete dies zunächst dadurch, daß er im Winter 413/2 den Tissaphernes anwies, von den in dem athenischen Machtgebiet liegenden Städten Ioniens die Tribute einzufordern (Thuc. VIII, 5, 5). Für den Wiederbeginn des Krieges lagen jetzt die Verhältnisse insofern günstig, als die Athener durch die sizilische Katastrophe geschwächt waren und nunmehr in Ionien von den Spartanern angegriffen wurden. Persien schloß daher (Sommer 412) ein Bündnis mit Sparta (Thuc. VIII, 18), wodurch den Athenern der Krieg erklärt war. E. Müller (über den kimonischen Frieden, II. Tl., p. 28) vermutet allerdings, dieser Vertrag habe erst im Herbst 411 die Sanktion des Königs erhalten, weil bis dahin Alkibiades, auch nach seiner in Athen erfolgten Restitution, unangefochten mit Tissaphernes verkehrte, bis er endlich im Herbst 411 bei einem neuen Besuche auf Grund einer königlichen Ordre, welche gebot, jeden Athener als Feind zu behandeln, von dem Statthalter in Sardes festgenommen wurde (Xen. Hell. I, 1, 9). Er glaubt daher, daß der König erst da-

[1]) Nach Thuc. VIII, 28, 2 hatte er sich zuletzt in Jasos festgesetzt, wo er im Sommer 412 von den Peloponnesiern gefangen genommen wurde.

mals den Krieg gegen Athen beschlossen habe. Wahrscheinlicher ist es indessen, daß der Vertrag, der mittlerweile zweimal erneuert worden war (Thuc. VIII, 37 u. 58), alsbald die Genehmigung des Königs erhalten hatte, Tissaphernes jedoch durch die ihm sehr einleuchtenden Vorstellungen des Alkibiades (Thuc. VIII, 46, vgl. 56, 2) sich bestimmen ließ, seine eigene Politik zu treiben, bis endlich das Eingreifen des Königs diesem Zustande ein Ende machte.

Über die chronologische Anordnung der Begebenheiten von der Schlacht bei Leukimme bis zum ersten Einfall der Peloponnesier in Attika.

Über die Chronologie der zwischen der Schlacht bei Leukimme und der ersten Invasion der Peloponnesier in Attika liegenden Ereignisse herrscht in mehr als einer Hinsicht große Meinungsverschiedenheit. Der Überfall Platääs, der zu Anfang des Frühlings kurz vor Eintritt des Neumondes stattfand (Thuc. II, 2, 1, vgl. 4, 2), wird nach dem julianischen Kalender bald um den 9. März, bald um den 7. April 431 v. Chr. und analog der am 80. Tage nachher erfolgte Beginn der Invasion in Attika (Thuc. II, 19, 1) entweder um den 28. Mai oder um den 26. Juni gesetzt. Andererseits weichen für die Schlachten bei Sybota und bei Potidäa die Ansetzungen um nahezu ein Jahr von einander ab. Bei solcher Verschiedenheit der Ansichten ist es wohl gerechtfertigt, wenn im Folgenden der Versuch gemacht wird, die neuerdings von mehreren Seiten zugleich wieder aufgenommene Erörterung dieser Fragen[1]) zum Abschluß zu bringen.

---

[1]) A. Mommsen, Chronologie. Untersuchungen über das Kalenderwesen der Griechen, insonderheit der Athener, Leipzig 1883, p. 366—370. Müller-Strübing, Jahrbücher f. klass. Phil. 1883, p. 577—612 u. 657—713. v. Wilamowitz-Möllendorff, curae Thucydideae (im Göttinger index scholarum für den Sommer 1885), p. 8 ff. und im Hermes 1885, p. 477 ff. Lipsius, Leipz. Studien 1885, p. 161 ff. und Jahrb. f. Phil. 1885, p. 675 ff. Unger, im Philologus 1885, p. 622—665. Steup, Thukydideische Studien, II, Freiburg i. B. 1886, p. 1—60.

Nach Thuc. II, 19, 1 erfolgte der Einfall der Peloponnesier in Attika, nach welchem die Zeit der vorhergehenden Begebenheiten zu bestimmen ist, τοῦ θέρους καὶ τοῦ σίτου ἀκμάζοντος. Die letztere Zeitangabe ist die bestimmtere; von ihr muß also notwendig ausgegangen werden. Vömel ist in seiner Untersuchung de quo anni tempore in Attica ἀκμάζοντος τοῦ σίτου dicatur, Frankfurt a. M. 1846 p. 7 ff. zu dem Resultat gelangt, daß die ἀκμή des Getreides der Ernte lange vorhergehe. Müller-Strübing, der die Durchschnittszeit der Ernte in Attika Mitte Mai setzen zu müssen glaubt, hat hiernach angenommen, daß der mit τοῦ σίτου ἀκμάζοντος bezeichnete Zeitpunkt einige Wochen früher, etwa Ende April, fallen müsse (Jahrb. f. Phil. 1883, p. 592, vgl. 590 f.). Hiermit streitet jedoch τοῦ θέρους ἀκμάζοντος, wodurch sich Müller-Strübing veranlaßt sieht, jene andere Zeitangabe zu streichen. Er gelangt so, indem er den Überfall Platääs nach der handschriftlich überlieferten Datierung Πυθοδώρου ἔτι δύο μῆνας ἄρχοντος Ἀθηναίοις (Thuc. II, 2, 1) auf den letzten Munychion setzt, zu dem Resultat, daß die 80 Tage nachher erfolgte Invasion der Peloponnesier in Attika am 21. Hekatombäon (= 22. August) stattgefunden habe.[1]) Dieser Annahme, welche eine scheinbare Stütze darin findet, daß Diodor (XII, 38) die Darstellung des peloponnesischen Krieges erst unter dem Jahre 431/0 beginnt, steht jedoch entgegen die Angabe des Thukydides (II, 2, 1), wonach der Überfall Platääs um Frühlingsanfang (ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ) stattfand, während er nach Müller-Strübing am 3. Juni erfolgt sein müßte.[2])

[1]) Für den 21. August, der bei Müller-Strübing p. 595 angegeben ist, habe ich den 22. gesetzt, da der 1. Hekatombäon nach der jetzt gangbaren Annahme sich vom Abend des 1. bis zum Abend des 2. August erstreckte und daher am passendsten diesem letzteren Tage gleichgesetzt wird.

[2]) Kubicki, das Schaltjahr in der grossen Rechnungsurkunde C. I. A. I, 273, Ratibor 1885 (Gym.-Progr.), p. 5 ff. sucht sowohl Πυθοδώρου ἔτι δύο μῆνας ἄρχοντος als auch ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ festzuhalten, indem er vermutet, daß bis 423/2 das attische Jahr mit dem 1. Thargelion begonnen habe. Der Beweis für diese Annahme ist ihm jedoch nicht gelungen (vgl. Neue philol. Rundschau, 1887, p. 40), während andererseits C. I. A. I. 183, Z. 13 ff. für das Hekatombäon-Neujahr einen sicheren Beleg bietet.

Erscheinen diese Aufstellungen schon an und für sich wenig annehmbar, so muß andererseits auch die ihnen zu Grunde liegende Voraussetzung als eine irrige bezeichnet werden. Für die Annahme, daß die ἀκμή des Getreides geraume Zeit vor der Ernte liege, giebt es nirgends einen Beleg. Die einzige Stelle, aus der man dies folgern könnte, ist Thuc. III, 15, 2. Hiernach waren die Peloponnesier nach der Mitte August 428 begangenen Olympienfeier damit beschäftigt, die Frucht einzubringen (ἐν καρποῦ ξυγκομιδῇ ἦσαν), während ein längere Zeit zuvor von ihnen unternommener Einfall in Attika ἅμα τῷ σίτῳ ἀκμάζοντι stattgefunden hatte (III, 1, 1). Mit Recht bemerkt indessen v. Wilamowitz-Möllendorff (Hermes 1885, p. 478), daß unter der καρποῦ ξυγκομιδή nicht gerade die Einbringung des Getreides verstanden zu werden braucht, sondern auch an andere Früchte (Weintrauben, Feigen und sonstiges Obst) gedacht werden kann.[1]) Aus verschiedenen anderen Stellen, welche Vömel (p. 4) wohl angeführt, aber nicht in der richtigen Weise benutzt hat, ergiebt sich dagegen mit Sicherheit, daß die Ausdrücke ἀκμή und ἀκμάζειν die Reife des Getreides bezeichnen. Von Simson berichtet Josephus (Archaeol. V, 8, 7): θέρους δ' ὄντος καὶ πρὸς ἀμητὸν ἤδη τῶν καρπῶν ἀκμαζόντων, συλλαβὼν τριακοσίους ἀλώπεκας καὶ τῶν οὐρῶν ἐξάψας λαμπάδας ἡμμένας, ἐξαφίησιν εἰς τὰς ἀρούρας τῶν Παλαιστινῶν· καὶ φθείρεται μὲν οὕτως αὐτοῖς ὁ καρπός. Man halte hiermit zusammen Polyaen. IV, 6, 20: Ἀντίγονος τὰς Ἀθήνας βουλόμενος λαβεῖν ἐσπείσατο τῷ τοῦ φθινοπώρου καιρῷ. Ἀθηναῖοι τὸν σῖτον κατασπείραντες ὀλίγον ἐφύλαξαν τὸν ἀποχρήσοντα μέχρι τῆς τῶν καρπῶν ἀκμῆς. Ἐπεὶ δὲ ἤκμαζον οἱ καρποὶ, Ἀντίγονος μετὰ τοῦ στρατεύματος ἐς τὴν Ἀττικὴν ἐνέβαλεν. Οἱ δὲ τοῦ σίτου τὸν μὲν καταναλω-

---

[1]) Lipsius (Leipz. Stud. 1885, p. 167, A 8) und L. Herbst (Philologus 1887, p. 527), die an die Ernte denken, nehmen an, daß die spätere Erntezeit im Peloponnes durch die Verschiedenheit der klimatischen Verhältnisse bedingt sei. Nach Leake (travels in the Morea I, 14) beginnt indessen in Elis die Ernte bereits am 10. Juni und in Argos ist sie nach dem, was Müller-Strübing a. a. O. p. 591 A 6 bemerkt, zu Ende dieses Monates längst abgeschlossen. Sie wird daher auch im übrigen Peloponnes, abgesehen von den arkadischen Hochebenen, nicht erheblich später gesetzt werden können.

κότες, τὸν δὲ κωλυόμενοι θερίζειν, Ἀντίγονον εἴσω τοῦ ἄστεος ἐδέξαντο. Analog wird ἀκμάζειν in der Offenb. Joh. 14, 18 von der Reife der Trauben gebraucht. Es kann hiernach nicht zweifelhaft sein, daß τοῦ σίτου ἀκμάζοντος auf den der Ernte unmittelbar vorhergehenden Zeitpunkt zu beziehen ist.

Nach den Angaben Th. v. Heldreichs, Direktors des botanischen Gartens in Athen (in A. Mommsens „griechischen Jahreszeiten“ V, 571), beginnt die Gersten- und Weizenernte in Attika durchschnittlich Mitte Mai und endigt je nach den Lagen spätestens Mitte Juni. Im allgemeinen reift die Gerste etwas früher und wird zuerst geschnitten, etwas später oder auch gleichzeitig der Weizen. Man wird hiernach den Beginn der Weizenernte, auf die es hier vorzugsweise ankommt, Ende Mai zu setzen haben.[1]) In Übereinstimmung hiermit gelangt A. Mommsen (zur Kunde des griechischen Klimas, Schleswig 1870, p. 8) zu dem Ergebnis,

[1]) Der 2. Juni, auf welchen die Ernte nach A. Mommsen (a. a. O. p. 7) im Jahre 1866 fiel, muß schon als ein später Termin betrachtet werden, weil die Blüte erst am 2. Mai begann, während dieselbe nach v. Heldreichs graphischer Darstellung (a. a. O. p. 519) im Durchschnitt 14 Tage früher gesetzt werden muß. Aus den in den Jahren 1861 und 1866 beobachteten extremen Blütezeiten 5. April und 2. Mai hat Unger (Philologus 1885, p. 649) den Schluß gezogen, daß gegenwärtig die Erntezeit um einen ganzen Monat schwanke. Diese Annahme ist jedoch aus dem Grunde irrig, weil bei verspäteter Blüte die Reife desto rascher einzutreten pflegt. Während im allgemeinen zwischen Blüte und Reife ein vierzigtägiges Intervall liegt, betrug dasselbe im Jahre 1866, in welchem die Blüte auf den 2. Mai, die Reife aber bereits auf den 2. Juni fiel, nicht mehr als einen Monat. Nach der oben citierten Bemerkung v. Heldreichs, wonach die Weizenernte frühestens Mitte Mai beginnt und spätestens Mitte Juni endigt, kann nur eine geringe Schwankung angenommen werden. Wenn A. Mommsen neuerdings (Chronologie p. 397, A 2) bemerkt, daß die allgemeine Getreidereife in Attika erheblich später als Mitte Mai anzusetzen sei, weil der Erntemonat (θεριστής) der Neugriechen erst am greg. 13. Juni beginne, so übersieht er, daß Attika sich eines bevorzugten Klimas erfreute. In den „Griechischen Jahreszeiten“ I (Schleswig 1873), p. 68 bemerkt er selbst, daß der Name θεριστής dem Juni alten Stils wohl in Thessalien, aber nicht in Attika zukommt.

daß die Weizenernte durchschnittlich vor dem 25. Mai beginnt. Für das Altertum wird das nämliche Verhältnis angenommen werden müssen, da nach Hesiod (erga 383) in dem benachbarten Böotien die Ernte mit dem Frühaufgang der Plejaden (11. Mai greg.) begann. Zieht man nun in Rücksicht, daß im Jahre 431 v. Chr. der julianische Kalender, nach welchem wir die Begebenheiten der alten Geschichte zu datieren pflegen, dem gregorianischen um 6 Tage voraus war, so begann damals die Weizenernte in Attika nach altem Stil durchschnittlich Ende Mai oder Anfang Juni und kam spätestens um den 20. Juni zum Abschlusse. Die Annahme, daß die Invasion der Peloponnesier um den 26. Juni erfolgt sei, ist mithin ausgeschlossen. Sie kann nur Ende Mai, unmittelbar vor dem Beginn der Weizenernte, stattgefunden haben.[1])

---

[1]) Unger, der die im Text erwähnte Angabe v. Heldreichs nicht beachtet zu haben scheint, sucht (Philol. 1885, p. 649 f.) auf Grund antiker Zeugnisse nachzuweisen, daß die Weizenernte in Attika nach altjulianischer Datierung frühestens Anfang Juni und spätestens Anfang Juli eingetreten sei. Er stützt sich hierbei auf die Angabe Theophrasts (Hist. plant. VIII, 2, 7), wonach in Griechenland die Gerste im siebenten Monat nach der um den Frühuntergang der Plejaden (10. November) stattfindenden Aussaat zur Reife gelangte, der Weizen aber noch mehr Zeit erforderte (πυροὶ δὲ ἔτι προσεπιλαμβάνουσιν). Hieraus glaubt Unger folgern zu müssen, daß die Weizenreife erst im achten Mondmonat nach dem Frühuntergang der Plejaden (also etwa 4. Juni — 2. Juli) eingetreten sei. Die Angabe Theophrasts kann aber sehr wohl auch dahin aufgefaßt werden, daß die Gerste im Laufe des siebenten Monats und der Weizen etwas später, zu Ende des siebenten oder Anfang des achten Monats, etwa in den ersten Tagen des julianischen Juni, zur Reife gelangte, was den jetzigen Verhältnissen entsprechen würde. Diese Auffassung dürfte sich um so eher empfehlen, als im Hinblick auf die oben erwähnte Angabe Hesiods eine Verschiebung der Erntezeit nicht angenommen werden kann.

Einen weiteren Beweis für seine Ansicht glaubt Unger darin zu finden, daß der dreimonatliche Sommerweizen, den man auf dem mageren Boden Attikas wohl vorzugsweise gebaut habe, nach Theophrast um die Frühlingsnachtgleiche gesäet worden sei. Theophrast

4*

Augenscheinlich hatte Archidamos diesen Zeitpunkt gewählt in der Absicht, sein Heer mit dem attischen Getreide, welches in wenigen Tagen geschnitten werden konnte, zu verproviantieren und sich auf diese Weise länger im Lande zu halten. Daß die Peloponnesier bei ihren Einfällen mitunter von der attischen Ernte lebten, geht hervor aus Thuc. IV, 6, 1, wo die nur 15 tägige Dauer der im Jahre 425 unternommenen Invasion nicht nur mit

---

spricht indessen an der hierfür citierten Stelle (Hist. plant. VIII, 1, 2) nicht von der Frühlingsnachtgleiche, sondern von dem Anfang des Frühlings. Als Beweis dafür, daß hier an die Nachtgleiche zu denken sei, führt Unger sign. temp. 2 und hist. plant. III, 4, 2 an; außerdem caus. plant. IV, 11, 4, wo der Sommerweizen als ἰσημερινός bezeichnet wird. Diesen Stellen stehen jedoch andere entgegen, welche einen erheblich früheren Anfang des Frühlings voraussetzen. Der Zephyr, dessen Wehen nach Cäsar (Varro de re rust. I, 28) am 7. Februar beginnt, gehört nach de ventis 40 und 42 dem Frühling an und ebenso wird die mit dem Spätaufgang des Arktur (um den 24. Februar) beginnende Periode der Baumpflanzung (φυταλιά) zu dieser Jahreszeit gerechnet (caus. plant. III, 2, 6 ff.). Nach Plin. XVIII, 240 und Columell. II, 9 und XI, 2 kann die Aussaat des Sommerweizens schon Anfang oder Mitte Februar beginnen und muß jedenfalls vor dem Äquinoktium beendigt sein. Die Benennung ἰσημερινός bezeichnet also die äußerste Spätgrenze. Abgesehen hiervon ist Ungers Argumentation schon aus dem Grunde hinfällig, weil der Dreimonatsweizen, dessen Kultur nur in kalten und feuchten Gegenden angemessen war (Columella II, 9), in Attika überhaupt nicht gebaut wird (vgl. Th. v. Heldreich, die Nutzpflanzen Griechenlands, Athen 1861, p. 4). — Wenn L. Herbst (Philol. 1887, S. 528) geltend macht, daß nach Thuc. III, 15, 2 die Peloponnesier im Jahre 428 noch nach den Olympien (d. i. nach Mitte August) mit der Ernte beschäftigt gewesen seien (s. dagegen p. 49) und die attische Ernte 25 Tage früher gesetzt werden müsse, so beweist dies zuviel, da hiernach die Invasion der Peloponnesier in Attika nicht im Juni, sondern frühestens im Juli begonnen haben könnte. Aus Thuc. II, 79 zieht Herbst selbst den Schluß, daß bei der chalkidischen Stadt Spartolos das Getreide etwa 90 Tage vor dem Frühaufgang des Arktur (vgl. II, 78), also gegen den 17. Juni, bereits reif war. Dies würde doch entschieden dafür sprechen, für das wärmere Attika einen erheblich früheren Zeitpunkt anzunehmen.

der Festsetzung der Athener in Pylos, sondern auch damit motiviert wird, daß das Getreide noch grün gewesen sei und es daher dem Heere an Lebensmitteln gefehlt habe. Man muß hiernach annehmen, daß die Athener, in der Erwartung, von einer Invasion verschont zu bleiben, Jahr für Jahr ihre Felder bestellten. Im anderen Falle hätte der Geschichtschreiber überhaupt keine Veranlassung gehabt, von den in den Jahren 431 und 428 (III, 1, 1) unternommenen Einfällen zu bemerken, daß sie zur Zeit der Getreidereife erfolgt seien. Nach Thuc. I, 143, 5 soll allerdings Perikles die Athener aufgefordert haben, bevor die Feinde in Attika erschienen, selber ihre Ländereien zu verwüsten. Die Art und Weise, wie er diesen Wunsch zu erkennen giebt[1]), zeigt jedoch deutlich, daß er keineswegs die Hoffnung hegte, die Athener zu einem solchen Schritte zu überreden. In der That waren, als Archidamos bei Oenoe stand, die attischen Gefilde noch unversehrt.[2])

Für die Annahme, daß die Invasion Ende Juni stattgefunden habe, scheint hauptsächlich die Zeitangabe τοῦ θέρους ἀκμάζοντος bestimmend gewesen zu sein. Indessen ist es keineswegs nötig, die ἀκμή des Sommers auf die Zeit der Sonnenwende oder die Periode der größten Hitze zu beschränken. Vielmehr kann auch der Zeitpunkt, wo das Getreide zum Ernten (θερίζειν) reif und die Hauptaufgabe des Sommers erfüllt ist, als dessen Höhepunkt bezeichnet werden. So läßt Xenophon (Hell. V, 3, 18 ff.) die von dem spartanischen König Agesipolis im Jahre 380 v. Chr. noch vor der Ernte unternommene Verwüstung des olynthischen Gebietes κατὰ θέρους ἀκμήν erfolgen. Ebenso setzt Josephus die Erntezeit in Palästina, obwohl dieselbe dort noch früher eintritt als in Attika, in die ἀκμή des Sommers.[3])

---

[1]) καὶ εἰ ᾤμην πείσειν ὑμᾶς, αὐτοὺς ἂν ἐξελθόντας ἐκέλευον αὐτὰ δῃῶσαι καὶ δεῖξαι Πελοποννησίοις, ὅτι τούτων γε ἕνεκα οὐχ ὑπακούσεσθε.

[2]) Thuc. II, 18, 5: (Ἀρχίδαμος) προσδεχόμενος, ὡς λέγεται, τοὺς Ἀθηναίους τῆς γῆς ἔτι ἀκεραίου οὔσης ἐνδώσειν τι καὶ κατοκνήσειν περιιδεῖν αὐτὴν τμηθεῖσαν ἀνεῖχεν.

[3]) Vgl. bell. Iud. I, 17, 1, wo von Herodes' des Großen Bruder Joseph berichtet wird: ἐπὶ Ἰεριχοῦντος ἐχώρει μετὰ πέντε σπειρῶν, ἃς συνέπεμψε Μαχαιρᾶς· ᾔει δὲ τὸν σῖτον ἁρπάσων ἐν ἀκμῇ τοῦ θέρους.

Der Überfall Plataäs, welcher am 80. Tage vor dem Einfall in Attika kurz vor einem Neumonde stattfand, stellt sich nunmehr auf den 9. März oder einen der unmittelbar vorhergehenden Tage. Nach attischer Datierung soll dieses Ereignis der handschriftlichen Lesart zufolge eingetreten sein Πυθοδώρου ἔτι δύο μῆνας ἄρχοντος. Diese Zeitangabe würde indessen, da das attische Amtsjahr 431/0 am 2. August begann[1]), auf den 3. Juni führen, während nach Thukydides (II, 2, 1) der Überfall doch um Frühlingsanfang (ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ) erfolgt sein soll. Krüger, der ebenso wie wir den 9. März annahm, den Jahreswechsel aber in der Voraussetzung, daß damals in Athen bereits der metonische Cyklus in Geltung gewesen sei, auf den 6. Juli setzte, hat daher für δύο μῆνας eingesetzt τέσσαρας μῆνας, indem er geltend machte, daß das Zahlzeichen δ' sehr leicht mit δύο verwechselt werden konnte.[2]) Diese Emendation fand fast allgemeinen Beifall und wurde auch festgehalten, nachdem durch Böckh die Geltung der Oktaeteris und für 431/0 als Neujahr der 2. August erwiesen war. Hätte Krügers Konjektur nicht nahezu die Autorität einer handschriftlichen Lesart erhalten, so würde man vielleicht trotz der Zeitangabe τοῦ θέρους ἀκμάζοντος nicht darauf verfallen sein, die Invasion der Peloponnesier in Attika auf Ende Juni zu verlegen. Da nunmehr feststeht, daß das attische Neujahr auf den 2. August fiel, der Überfall Plataäs aber gegen den 9. März erfolgte, so ist zu schreiben Πυθοδώρου ἔτι πέντε μῆνας ἄρχοντος, welche Änderung Krüger jetzt wohl selbst acceptieren würde. In paläographischer Hinsicht empfiehlt sich die Änderung insofern, als die Zahlzeichen E und B sehr leicht mit einander vertauscht werden konnten.

Man hat nun allerdings die fragliche Datierung sowohl in sprachlicher als in sachlicher Hinsicht beanstandet. A. Mommsen (Chronologie, p. 369), v. Wilamowitz-Möllendorff (curae Thucydideae, p. 13 und Hermes 1885, p. 480) und A. Schmidt (Jhb. f. klass. Phil. 1886, p. 332) finden es auffallend, daß statt

[1]) Unger, Zeitrechnung der Griechen und Römer (Handb. der klass. Altertumswiss. I), p. 587.

[2]) Hist. phil. Studien I, 223.

der abgelaufenen Amtszeit oder statt des laufenden Monats in dem Archontatsjahre die Zahl der Monate angegeben werde, welche noch bis zum Amtsantritt des neuen Archon verstrichen. A. Schmidt meint, es nehme sich für den Leser fast als eine seltsame Vorhersagung aus, daß Pythodoros, trotz seiner Sterblichkeit, noch so und so lange regieren werde. Aber von der Zukunft ist doch hier nicht die Rede, sondern vielmehr nur von der Anzahl der Monate, die von dem Archontat des Pythodoros noch übrig waren. Ob Pythodoros noch vor dem Ablaufe seines Amtsjahres starb oder nicht, ist hierbei ganz gleichgiltig; der Personenname erhält, wie Unger (Philol. 1885, p. 638) treffend bemerkt, die Bedeutung des durch ihn kenntlich gemachten Jahres selbst und wird dadurch zum Zeitausdruck.[1]) Ganz die nämliche Ausdrucksweise liegt vor bei Plut. Cic. 23, wo von den vom 10. Dezember 691 varr. an fungierenden Volkstribunen Q. Metellus Nepos und L. Calpurnius Bestia, welche Cicero bei dem Abgang von seinem Konsulat daran hinderten, die herkömmliche Rede an das Volk zu halten, gesagt wird, sie hätten ihre Amtsführung begonnen ἔτι τοῦ Κικέρωνος ἡμέρας ὀλίγους ἄρχοντος. In analoger

[1]) Aus diesem Grunde kann ich mich mit der Annahme Steups (Thuk. Studien II, 74), daß bei Thuc. V, 20, wo die Rechnung nach Amtsjahren von Archonten als ungenau bezeichnet und als Grund hierfür καὶ ἀρχομένοις καὶ μεσοῦσι καὶ ὅπως ἔτυχέ τῳ ἐπεγένετο τι angegeben wird, unter ἐπεγένετο τι der etwa während der Amtsführung eingetretene Tod zu verstehen sei, nicht einverstanden erklären. Trat ein derartiger Fall ein, so mußte, da das attische Archontatsjahr an das Kalenderjahr gebunden war, ein Ersatzmann gewählt werden, der bis zum 1. Hekatombäon zu fungieren hatte. Für die Bezeichnung des Jahres genügte alsdann der Name des ursprünglich gewählten Archonten. Die nämliche Art und Weise der Datierung findet sich bei den Römern, seitdem der Amtsantritt der Konsuln gesetzlich auf einen bestimmten Tag fixiert war. So setzt Obsequens (c. 16) die im Jahre 592 varr. stattgehabten Prodigien sämtlich in das Konsulat des P. Scipio Nasica und C. Marcius Figulus, obwohl die genannten Konsuln kurze Zeit nach ihrem Amtsantritt wegen eines bei der Wahl vorgekommenen Formfehlers, von dem man nachträglich Kenntnis erhielt, zur Abdankung gezwungen wurden (Cic. de deor. nat. II, 10 ff. de div. II, 74. Val. Max. I, 1, 3).

Weise werden von Dio Cassius (XLVII, 15) die fünf Tage vor dem Ablauf ihres Amtsjahres zur Abdankung gezwungenen Prätoren des Jahres 711 varr. bezeichnet als πέντε ἡμέρας ἔτι ἄρχοντες. Schmidt, der diese Stellen selbst anführt, meint freilich, dieselben seien anders zu beurteilen, weil es sich in beiden Fällen nicht um Zeitbestimmungen, sondern um ein Beschneiden oder Streitigmachen der letzten Amtstage handle. Die beiden Beispiele beweisen aber immerhin, worauf es hier allein ankommt, daß Πυθοδώρου ἔτι πέντε μῆνας ἄρχοντος die Bedeutung haben kann „als Pythodoros noch fünf Monate zu fungieren hatte". Thukydides wollte hiermit jedenfalls sagen, daß von der Amtszeit des Pythodoros gerade noch fünf Monate übrig waren, was durch ὄγδοον μῆνα ἄρχοντος nicht so klar und präzis hätte ausgedrückt werden können. Am meisten zutreffend war die von dem Geschichtsschreiber gewählte Ausdrucksweise, wenn der Überfall Plataäs am letzten Tage des Gamelion stattgefunden hatte. Es würde alsdann dieses Ereignis, da der nächstfolgende 1. Hekatombäon dem 2. August (genau Abend des 1. bis Abend des 2. August) entspricht, wenn man auf den Anthesterion mit Unger (Zeitrechnung der Griechen und Römer p. 507) 30 Tage rechnet, in die Nacht vom 5. auf den 6. März und die 80 Tage später erfolgte Invasion des Archidamos in Attika auf den 25. Mai fallen.

Ebenso wie die sprachlichen erweisen sich auch die sachlichen gegen die Ausdrucksweise des Thukydides geäußerten Bedenken als unstichhaltig. Wilamowitz-Möllendorff (curae Thucydideae, p. 13) nimmt daran Anstoß, daß Thukydides, obwohl er V, 20 die Zeitrechnung nach Magistratsjahren als ungenau verwerfe, hier doch selbst den Überfall Plataäs durch die Angabe der bis zum Ablauf des Archontatsjahres noch fehlenden Monate auf das genaueste datiere. Er vermutet daher, daß die Worte ἔτι δύο μῆνας nicht von Thukydides, sondern von einem Interpolator herrühren. In Wirklichkeit liegt indessen kein Widerspruch vor. Was Thukydides tadelt, ist die Gewohnheit, das zwischen zwei Ereignissen liegende Intervall durch einfache Abzählung der Archontennamen (ἀπαρίθμησιν τῶν ὀνομάτων τῶν ἑκασταχοῦ ἀρχόντων) zu bestimmen. Wer in dieser Weise verfuhr, erhielt von 432/1 bis 422/1 elf Kriegsjahre, während sich bei der von Thukydides

angewandten Berechnung nach Sommern und Wintern nur zehn Jahre ergaben. Wir begegnen dem von Thukydides gerügten Verfahren in Aristophanes' Rittern (v. 792 f.). Es wird hier von der attischen Landbevölkerung gesagt, daß sie schon das achte Jahr in Fässern, Kasematten und Türmen wohne. Die Übersiedlung des attischen Landvolkes in die Stadt war nun, wie wir aus Thukydides (II, 13 ff.) wissen, erst kurz vor der ersten feindlichen Invasion erfolgt, als das peloponnesische Heer sich bereits auf dem Isthmos versammelte. Zwischen diesem Zeitpunkt und der im Monat Gamelion (20. Januar—17. Februar 424) veranstalteten Aufführung der Ritter liegen keine vollen sieben Jahre. Die fragliche Zeitangabe kann also nur auf einer Abzählung der von 432/1 bis 425/4 fungierenden Archonten beruhen.[1]) Wenn nun Thukydides ein derartiges Verfahren als ungenau bezeichnet, so folgt hieraus keineswegs, daß er die Datierung von Ereignissen nach Archontatsjahren überhaupt verworfen hätte. Er hat dieselbe nur aus dem Grunde selten angewandt, weil für seine Darstellung, die allen Hellenen verständlich sein sollte[2]), die Anordnung der Ereignisse nach Sommern und Wintern angemessener war, als nach athenischen oder spartanischen Magistratsjahren.[3]) Im vorliegenden Falle war es aber dem Geschichtsschreiber darum zu thun, den Überfall Platääs möglichst genau zu datieren. Aus diesem Grunde giebt er nicht nur neben einander die argivische, spartanische und athenische Jahresepoche und die natürliche Jahreszeit an, sondern auch die Zahl der an dem Amtsjahr des Pythodoros noch fehlenden Monate. Wilamowitz (cur. Thuc. p. 13) und A. Bauer (Philologus 1887, p. 482) finden es nun auffallend, daß nicht in gleicher Weise auch der Zeitpunkt des

---

[1]) Ullrich (quaestionum Aristophanearum specimen I, Hamburg 1832, p. 38), der diese Möglichkeit nicht in Erwägung gezogen hat, glaubte eine Übertreibung von Seiten des Dichters annehmen zu müssen.

[2]) Aus diesem Bestreben erklären sich die für den athenischen Leser überflüssigen Bemerkungen über die Lage von Platää (II, 2, 1), Dekelea (VII, 19, 2) und Potidäa (I, 56, 2).

[3]) Man kann also nicht mit v. Wilamowitz (cur. Thuc. p. 20) behaupten, parum confisum esse patriis institutis Thucydidem.

spartanischen Ephorenjahres bestimmt wird. Eine derartige Angabe hätte aber Thukydides doch nur dann machen können, wenn ihm der Gang des spartanischen Kalenders, nach welchem sich der Antrittstag der Ephoren richtete, bekannt gewesen wäre, was schwerlich vorausgesetzt werden kann.

Es erübrigt nun noch, einen Einwurf zu erledigen. Nach einer bei den Neueren weit verbreiteten Vorstellung beginnt der thukydideische Frühling ebenso wie in unserem Kalender mit der Nachtgleiche (26. März jul.). Hiernach könnte der Überfall Platääs, welcher ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ erfolgt sein soll, nur Anfang April, nicht Anfang März stattgefunden haben. Es fragt sich indessen, ob die Nachtgleiche in der That die thukydideische Frühlingsepoche gewesen ist. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß Thukydides, da er über die Begrenzung seines Frühlings keinerlei Bemerkung macht, sich in dieser Hinsicht an den populären Sprachgebrauch angeschlossen hat. Unger hat nun neuerdings (Philol. 1885, p. 628 ff. und Zeitrechnung der Griechen und Römer, p. 558 ff.) versucht nachzuweisen, daß nach der bei den Griechen herrschenden Anschauung der Frühling mit der Nachtgleiche begann. In seiner 1875 erschienenen Abhandlung „über die Zeitrechnung des Thukydides“ (Sitzungsber. der philos.-philol.-hist. Kl. der k. bair. Ak. d. Wiss., Bd. I) finden wir jedoch eine völlig abweichende Ansicht. Unger äußert sich daselbst (p. 56) folgendermaßen: „Die moderne, von den Astronomen eingeführte Anknüpfung der Jahreszeiten an die Wenden und Gleichen ist mit Ausnahme des Theoretikers Geminos (Isagoge c. 10) den Alten unbekannt“. Es überrascht einigermaßen, bei einem hervorragenden Forscher einer solchen in kurzer Zeit eingetretenen Meinungsänderung zu begegnen. Um so mehr dürfte es sich verlohnen, jener sowohl für Thukydides als auch für die Zeitrechnung der Alten überhaupt wichtigen Frage eine genauere Untersuchung zu widmen.

Von ausschlaggebender Bedeutung erscheint hier die Thatsache, daß Hesiod (erga 564 ff.) den Frühling 60 Tage nach der Wintersonnenwende mit dem Spätaufgang des Arktur beginnen läßt. Nach Ideler (I, 246) fiel in Hesiods Zeit das Wintersolstiz auf den 29. Dezember, der scheinbare Spätaufgang des Arktur

aber, an welchen hier zu denken ist, auf den 24. Februar. Das zwischen beiden Epochen liegende Intervall ist also bis auf drei Tage genau angegeben. Man wird wohl ohne weiteres voraussetzen müssen, daß der Verfasser eines Bauernkalenders sich hinsichtlich der Jahreszeiten den beim Volke herrschenden Anschauungen akkomodiert hat. Es erscheint daher nichts verkehrter, als Hesiod, weil er in seinen Werken und Tagen bereits eine Art Parapegma geliefert habe, als einen Vorläufer der Theoretiker zu betrachten, wie es Unger (Zeitr. d. Griechen p. 558) thun zu müssen glaubt. Was den Theoretikern eigentümlich ist, ist das Streben nach einer symmetrischen Einteilung der Jahreszeiten, die sich eben mit Hilfe der Solstizien und Äquinoktien am besten erreichen ließ. Populär kann aber eine solche Einteilung schon aus dem Grunde nicht gewesen sein, weil, so lange es an feineren astronomischen Beobachtungen fehlte, die Zeit der Solstizien und Äquinoktien nur schwer zu bestimmen war. Man war daher, wie Ideler (I, 240) durchaus richtig bemerkt, zur Erkennung der Jahreszeiten angewiesen auf die Hilfsmittel, die die Natur selbst darbot. „Besonders waren es die Auf- und Untergänge der Sterne in der Morgen- und Abenddämmerung, die man in Ermangelung eines festen Sonnenjahrs und unserer Kalender als Signale der Jahreszeiten beobachtete“. Daß noch im fünften Jahrhundert vor Chr. bei den Athenern nicht die Solstizien und Äquinoktien, die erst durch Meton (433 v. Chr.) genauer bestimmt worden zu sein scheinen, sondern vielmehr Sternphasen für die Einteilung der Jahreszeiten maßgebend waren, ist ersichtlich aus Äschylos' Prometheus (v. 456 ff.), wonach es den Menschen an Anzeichen für den Eintritt des Winters, Frühlings und Sommers fehlte, bis Prometheus sie auf die Auf- und Untergänge von Gestirnen (d. i. des Arktur und der Plejaden) aufmerksam machte.

Als Frühlingsepoche war der Spätaufgang des Arktur, der zur Zeit des peloponnesischen Krieges in Attika am 21. Februar erfolgte[1]), insofern sehr geeignet, als mit ihm das Wiedererscheinen

[1]) Vorausgesetzt ist hierbei, daß Idelers Ansatz für die Zeit Hesiods (24. Febr., s. oben) richtig ist.

der Schwalbe zusammenfiel.[1]) Daß dieselbe als Frühlingsbote begrüßt wurde, ergiebt sich, wie Müller-Strübing (Jhb. f. Ph. 1883, p. 586) bemerkt, aus Aristophanes' Rittern (v. 419), wonach ihr Erscheinen den Eintritt einer neuen Jahreszeit (ὥρα νέα) bezeichnete. Die Annahme Ungers, daß hier nicht der Frühling, sondern der mit dem Spätaufgang des Arktur beginnende Vorfrühling oder Spätwinter, die sogenannte φυταλιά (Zeit der Baumpflanzung), gemeint sei, ist aus dem Grunde abzuweisen, weil diese Jahreszeit zuerst in dem künstlichen, das Jahr in sieben Zeitabschnitte teilenden System des Hippokrates (vgl. Ideler I, 251) begegnet, von dem man schwerlich voraussetzen kann, daß es jemals bei dem Volke Geltung erlangt hat.[2]) Auch von Simonides (fr. 74) wird die Ankunft der Schwalbe als ein Zeichen des Frühlings betrachtet. Ein derartiges Merkmal mußte für den gemeinen Mann von um so größerer Bedeutung sein, da es, wie Unger selbst (Philol. 1885, p. 635) sehr richtig bemerkt, nicht jedermanns Sache war, himmlische Vorgänge zu beobachten.

Einen Beweis dafür, daß nach volkstümlicher Auffassung der Frühling noch geraume Zeit vor dem Äquinoktium begann, liefert der delphische Apollokultus. Man feierte das Wiedererscheinen des Gottes, den man sich während des Winters drei Monate lang abwesend dachte, am 7. Bysios (Plut. quaest. Graec. 9. de Ei apud Delphos 9). Nach Bischoff (de fastis Graecorum antiquioribus, in den Leipz. Stud. 1884, p. 353) entsprach dieser Monat dem attischen Anthesterion, dessen Anfang bei normalem Kalendergange spätestens Ende Februar fiel. Unger (Zeitrechnung der Gr. p. 559) ist allerdings geneigt, jenen Festtag für jüngeren Ursprungs zu halten, weil als Geburtstag Apolls vielmehr der 7. Thargelion betrachtet worden sei (Plut. quaest. symp. VIII, 1, 2, vgl. Diog. Laert. II, 44). Diese Annahme wird jedoch jetzt, nachdem nachgewiesen ist, daß die auf Delos dem Apoll zu Ehren begangenen Delien nicht auf den 7. Thargelion, sondern vielmehr

---

[1]) Nach den von Unger (Philol. 1885, p. 632) zusammengestellten Angaben setzten die Alten die Ankunft der Schwalbe meist auf den 22.—24. Februar.

[2]) So urteilt auch Ideler (I, 252).

in den dem Anthesterion oder Bysios entsprechenden Monat Hieros fielen [1]), nicht mehr aufrecht erhalten werden können. Wir finden den Spätaufgang des Arktur als Frühlingsepoche auch in den Parapegmen des Demokrit, Euktemon und Philippos. Nur haben die beiden letzteren, um einen astronomisch genau zu fixierenden Zeitpunkt zu erhalten, den wahren Spätaufgang an die Stelle des scheinbaren gesetzt, wodurch sich für sie der Beginn des Frühlings auf den 4/5. März verschob (vgl. Böckh, über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, p. 96). Es verdient ferner bemerkt zu werden, daß ebenso wie in Griechenland auch in Rom der populäre Frühlingsanfang mit dem Spätaufgang des Arktur zusammenfiel. Das ver sacrum begann nach Liv. XXXIV, 44, 3 am 1. März, der im ursprünglichen Kalender den den Jahresschluß bezeichnenden Terminalien (23. Februar) unmittelbar folgte. Es kann hiernach keinem Zweifel unterliegen, daß der Beginn des Frühlings und zugleich der des Jahres an den Spätaufgang des Arktur angeknüpft wurde. [2])

Daß die Griechen die zweite Hälfte unseres Februar (21. Februar jul. = 15. Februar greg.) als bereits zum Frühling gehörig betrachteten, lag ganz in der Natur der Sache, da die dieser Jahreszeit eigentümliche Entwicklung der Vegetation, mit der vielleicht auch die Namen ἔαρ und ver in Beziehung zu setzen sind [3]), bereits im Februar ihren Anfang nimmt. [4]) Das Äquinoktium

[1]) C. Robert, Hermes 1886, p. 161 ff.

[2]) Vgl. Bergk, Beiträge zur römischen Chronologie, im 13. Supplementband der Jahrb. f. class. Phil. p. 589 ff. Soltau, Prolegomena zu einer römischen Chronologie, Berlin 1886, p. 144 ff. Unger, Zeitr. der Griechen u. Römer p. 613. Holzapfel, Philologus 1887, p. 177 ff. Unger will allerdings den Spätaufgang des Arktur nicht als populäre Frühlingsepoche gelten lassen; doch dürfte durch die auch von ihm anerkannte Thatsache, daß das römische Kalenderjahr ursprünglich mit diesem Zeitpunkt begann, die Sache wohl entschieden sein. In den Sitzungsberichten der philos.-philol.-hist. Kl. der k. bair. Ak. d. Wiss. 1875, II, 41 war übrigens Unger selbst noch der Ansicht, daß nach der bei der Mehrzahl der Griechen herrschenden Auffassung der Anfang des Frühlings durch die genannte Sternphase bestimmt wurde.

[3]) Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, 4. Aufl. p. 44.

[4]) Nach A. Mommsen, zur Kunde des griechischen Klimas p. 1

spartanischen Ephorenjahres bestimmt wird. Eine derartige Angabe hätte aber Thukydides doch nur dann machen können, wenn ihm der Gang des spartanischen Kalenders, nach welchem sich der Antrittstag der Ephoren richtete, bekannt gewesen wäre, was schwerlich vorausgesetzt werden kann.

Es erübrigt nun noch, einen Einwurf zu erledigen. Nach einer bei den Neueren weit verbreiteten Vorstellung beginnt der thukydideische Frühling ebenso wie in unserem Kalender mit der Nachtgleiche (26. März jul.). Hiernach könnte der Überfall Platääs, welcher ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ erfolgt sein soll, nur Anfang April, nicht Anfang März stattgefunden haben. Es fragt sich indessen, ob die Nachtgleiche in der That die thukydideische Frühlingsepoche gewesen ist. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß Thukydides, da er über die Begrenzung seines Frühlings keinerlei Bemerkung macht, sich in dieser Hinsicht an den populären Sprachgebrauch angeschlossen hat. Unger hat nun neuerdings (Philol. 1885, p. 628 ff. und Zeitrechnung der Griechen und Römer, p. 558 ff.) versucht nachzuweisen, daß nach der bei den Griechen herrschenden Anschauung der Frühling mit der Nachtgleiche begann. In seiner 1875 erschienenen Abhandlung „über die Zeitrechnung des Thukydides" (Sitzungsber. der philos.-philol.-hist. Kl. der k. bair. Ak. d. Wiss., Bd. I) finden wir jedoch eine völlig abweichende Ansicht. Unger äußert sich daselbst (p. 56) folgendermaßen: „Die moderne, von den Astronomen eingeführte Anknüpfung der Jahreszeiten an die Wenden und Gleichen ist mit Ausnahme des Theoretikers Geminos (Isagoge c. 10) den Alten unbekannt". Es überrascht einigermaßen, bei einem hervorragenden Forscher einer solchen in kurzer Zeit eingetretenen Meinungsänderung zu begegnen. Um so mehr dürfte es sich verlohnen, jener sowohl für Thukydides als auch für die Zeitrechnung der Alten überhaupt wichtigen Frage eine genauere Untersuchung zu widmen.

Von ausschlaggebender Bedeutung erscheint hier die Thatsache, daß Hesiod (erga 564 ff.) den Frühling 60 Tage nach der Wintersonnenwende mit dem Spätaufgang des Arktur beginnen läßt. Nach Ideler (I, 246) fiel in Hesiods Zeit das Wintersolstiz auf den 29. Dezember, der scheinbare Spätaufgang des Arktur

aber, an welchen hier zu denken ist, auf den 24. Februar. Das zwischen beiden Epochen liegende Intervall ist also bis auf drei Tage genau angegeben. Man wird wohl ohne weiteres voraussetzen müssen, daß der Verfasser eines Bauernkalenders sich hinsichtlich der Jahreszeiten den beim Volke herrschenden Anschauungen akkomodiert hat. Es erscheint daher nichts verkehrter, als Hesiod, weil er in seinen Werken und Tagen bereits eine Art Parapegma geliefert habe, als einen Vorläufer der Theoretiker zu betrachten, wie es Unger (Zeitr. d. Griechen p. 558) thun zu müssen glaubt. Was den Theoretikern eigentümlich ist, ist das Streben nach einer symmetrischen Einteilung der Jahreszeiten, die sich eben mit Hilfe der Solstizien und Äquinoktien am besten erreichen ließ. Populär kann aber eine solche Einteilung schon aus dem Grunde nicht gewesen sein, weil, so lange es an feineren astronomischen Beobachtungen fehlte, die Zeit der Solstizien und Äquinoktien nur schwer zu bestimmen war. Man war daher, wie Ideler (I, 240) durchaus richtig bemerkt, zur Erkennung der Jahreszeiten angewiesen auf die Hilfsmittel, die die Natur selbst darbot. „Besonders waren es die Auf- und Untergänge der Sterne in der Morgen- und Abenddämmerung, die man in Ermangelung eines festen Sonnenjahrs und unserer Kalender als Signale der Jahreszeiten beobachtete“. Daß noch im fünften Jahrhundert vor Chr. bei den Athenern nicht die Solstizien und Äquinoktien, die erst durch Meton (433 v. Chr.) genauer bestimmt worden zu sein scheinen, sondern vielmehr Sternphasen für die Einteilung der Jahreszeiten maßgebend waren, ist ersichtlich aus Äschylos' Prometheus (v. 456 ff.), wonach es den Menschen an Anzeichen für den Eintritt des Winters, Frühlings und Sommers fehlte, bis Prometheus sie auf die Auf- und Untergänge von Gestirnen (d. i. des Arktur und der Plejaden) aufmerksam machte.

Als Frühlingsepoche war der Spätaufgang des Arktur, der zur Zeit des peloponnesischen Krieges in Attika am 21. Februar erfolgte[1]), insofern sehr geeignet, als mit ihm das Wiedererscheinen

---

[1]) Vorausgesetzt ist hierbei, daß Idelers Ansatz für die Zeit Hesiods (24. Febr., s. oben) richtig ist.

Da nun aber sowohl die an den Zephyr als auch die an das Äquinoktium geknüpfte Frühlingsepoche auf einem künstlichen der symmetrischen Einteilung der Jahreszeiten halber entworfenen System beruht, während nach der von Haus aus bei den Griechen und Römern herrschenden Auffassung der Frühling vielmehr mit dem Spätaufgang des Arktur und dem Wiedererscheinen der Schwalbe begann, so werden wir diese letztere Epoche auch bei Thukydides voraussetzen müssen. Im anderen Falle hätte der Geschichtschreiber ausdrücklich bemerken müssen, daß er hinsichtlich dieses Punktes von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweiche.[1])

II, 2, 6, wonach die vom Federvieh im Frühjahr gelegten Windeier ζεφύρια genannt wurden, sondern auch aus meteorolog. I, 12, 1, wo der Hagel, der sowohl nach alten als neueren Beobachtungen im Februar und Anfang März besonders häufig ist (vgl. Columella XI, 2 unter Kal. Febr., XII Kal. Mart. und Kal. Mart. und A. Mommsen, Griech. Jahreszeiten 152), als eine namentlich im Frühling und Spätherbst vorkommende Erscheinung bezeichnet wird. Ebenso kann hist. an. V, 9, 1, wo der Frühling als εὐθὺς ἐκ τροπῶν beginnend bezeichnet wird, nur an den Eintritt des Zephyrs gedacht werden. Die Angabe des Euripides (fragm. inc.. 96), wonach auf den Sommer und Winter je vier und auf den Frühling und Herbst je zwei Monate kommen, wird von Unger dahin aufgefaßt, daß der Frühling, ebenso wie nach der oben erwähnten Schrift de diaeta, sich von der Nachtgleiche bis zum Frühaufgang der Plejaden (26. März—17. Mai) erstrecke. Aber näher liegt hier doch die Annahme, daß Euripides im Anschluß an Euktemon (vgl. p. 61) den Frühling mit dem wahren Spätaufgang des Arktur (4/5. März) beginnen und mit dem wahren Frühaufgang der Plejaden (5/6. Mai) endigen ließ (vgl. Böckh, Sonnenkreise p. 94), in welchem Falle sich genau zwei Monate ergeben. Die von Unger (Zeitr. d. Griech. u. Röm. p. 560 u. 611 ff.) für die Verbreitung des Äquinoktiums als Frühlingsepoche in späterer Zeit beigebrachten Belege sind nicht gerade sehr zahlreich und reduzieren sich noch dadurch erheblich, daß für Polybius, Livius, Cicero und Cäsar der Beweis keineswegs als geführt betrachtet werden kann.

[1]) Einen ganz evidenten Beweis dafür, daß Thukydides den Frühling mit der Nachtgleiche beginnen lasse, will Herbst (Philol. 1887, p. 531, vgl. 546) darin finden, daß nach III, 116 der gegen Ende des Winters 426/5 stattgehabte Ausbruch des Ätna περὶ αὐτὸ τὸ

Unger (Sitzungsber. d. philos. philol. hist. Kl. der k. bair. Ak. d. Wiss. 1875, I, 29 und Philologus 1885, p. 629 ff.) glaubt allerdings aus einigen Stellen des thukydideischen Werkes folgern zu müssen, daß unter dem Frühlingsanfang nur die Nachtgleiche verstanden werden könne. Er stützt sich hierbei namentlich auf die Angaben über die Unternehmungen der Spartaner im Winter 412/11. Nach VIII, 39, 1 segelte um die Wintersonnenwende (περὶ ἡλίου τροπάς) eine peloponnesische Flotte von 27 Schiffen unter Antisthenes nach Ionien und vereinigte sich, nachdem sie sich einige Tage in Kaunos aufgehalten, in Knidos mit der von Milet kommenden Flotte des Astyochos (39—43). Von hier fuhr die gesamte Flotte nach Rhodos, welches nunmehr von den Athenern abfiel, und blieb daselbst 80 Tage (44). Zu Ende des Winters liefen sie wieder aus, um Chios zu entsetzen, zogen sich jedoch nach dem Erscheinen der athenischen Flotte nach Milet zurück (60). Die nun folgenden Ereignisse fanden nach c. 61 statt gleich zu Anfang des Frühlings (τοῦ ἐπιγιγνομένου θέρους ἅμα τῷ ἦρι εὐθὺς ἀρχομένῳ). Man wird zugeben müssen, daß von der Abfahrt des Antisthenes bis zum Anfang des Frühlings mehr als 90 Tage verlaufen sind. Aber Ungers Argumentation ist nur zwingend unter der Voraussetzung, daß der Ausdruck περὶ ἡλίου τροπάς auf den Zeitpunkt der Winterwende selbst zu beziehen ist. Zu dieser Annahme sind wir jedoch keineswegs genötigt, da mit περί die Zeit doch nur ungefähr bestimmt werden soll. Welchen Spielraum eine derartige Angabe läßt, erhellt recht deutlich aus einer anderen Stelle des thukydideischen Werkes. Als die Athener unmittelbar zu Beginn des Winters 414/3 beschlossen hatten, dem vor Syrakus stehenden Belagerungsheere im Frühjahr eine ansehnliche Verstärkung zukommen zu lassen, sandten sie sofort περὶ ἡλίου τροπὰς τὰς χειμερινάς den Eurymedon mit 10 Trieren dorthin ab, um Nikias von dem gefaßten Beschlusse zu benachrichtigen

---

ἔαρ stattfand. Diese Stelle kann allerdings nur dahin aufgefaßt werden, daß das erwähnte Ereignis ungefähr mit der thukydideischen Frühlingsepoche zusammenfiel. Da es indessen noch in den Winter gesetzt wird, so steht nichts im Wege, die fragliche Zeitangabe auf den Spätaufgang des Arktur zu beziehen.

(VII, 16). Nimmt man an, daß Thukydides in Übereinstimmung mit der populären Auffassung den Anfang des Winters gleichzeitig mit dem Frühuntergang der Plejaden, also auf den 10. November setzte, so muß die Absendung der zehn Schiffe, deren Ausrüstung nicht viel Zeit in Anspruch genommen haben kann, spätestens Ende November stattgefunden haben. Es scheint überhaupt, als ob die Alten unter den τροπαί häufig nicht einen einzelnen Zeitpunkt, sondern die ganze um das Solstiz liegende Periode, in der die Schwankungen der Tageslänge nicht sehr merklich waren, verstanden hätten. Bei Lydus finden wir unter dem 24. November bereits die προοίμια τῆς χειμερινῆς τροπῆς angemerkt. Auch Aristoteles (hist. an. V, 9, 1) faßt diesen Ausdruck in weiterem Sinne, wenn er von dem Taucher sagt, daß er seine Eier lege ἀρχομένου τοῦ ἔαρος εὐθὺς ἐκ τροπῶν. Ebenso ist dies der Fall bei Theophrast (caus. plant. V, 12, 4), der die kälteste Periode des Jahres (d. i. der Zeitraum von der Wintersonnenwende bis zu dem Anfang Februar eintretenden Zephyr), in welcher in Euböa der sog. Ὀλυμπίας weht, als die Zeit περὶ τροπὰς ὑπὸ τὰς τεσσαράκοντα bezeichnet. In analoger Weise setzt Dionys von Halikarnaß (I, 32) das auf die Iden des Februar fallende Fest der Luperkalien μετὰ τὰς χειμερινὰς τροπάς und den am 1. Sextilis erfolgten Amtsantritt der Konsuln des varr. Jahres 278 περὶ τὰς θερινὰς μάλιστα τροπὰς Σεξτιλίου μηνός (IX, 25, vgl. Liv. III, 6, 1).[1]) Es steht hiernach nichts im Wege, die Abfahrt des Antisthenes nach Ionien etwa auf den 20. November und den Beginn des Frühlings Ende Februar zu setzen.

Ebensowenig beweisend ist eine andere von Unger angeführte Stelle. Nach VI, 93, 1 beschlossen die Athener zu Ende des Winters 415/4 auf eine ihnen von Nikias zugegangene Botschaft (vgl. c. 74 fin.), demselben Geld und Reiterei zuzuschicken. Dem-

[1]) Matzat (Römische Chronologie I, 71) suchte die Angaben des Dionys aus einer zur Zeit seiner Gewährsmänner, des Valerius Antias und Licinius Macer, bestehenden Abirrung des römischen Kalenders zu erklären, wozu jetzt, nachdem die weitere Bedeutung des Ausdruckes τροπαί bei anderen Schriftstellern nachgewiesen ist, kein Grund mehr vorliegt. Richtig urteilte über diese Stellen bereits Huschke, das alte römische Jahr, p. 84 f., A. 148.

gemäß wurden zu Beginn des Frühlings 250 Reiter, 30 berittene Bogenschützen und 300 Talente abgesandt (94, 4). Nach der Schatzurkunde (C. I. A. I, 183, Z. 13 f.) wurden den Hellenotamien die 300 Talente behufs Ablieferung an die Feldherrn am 13. Tage der achten Prytanie verabfolgt. Am 20. Tage der nämlichen Prytanie wurden alsdann, um den Sold für die Mannschaft der Transportflotte zu bestreiten, noch 4 Talente 2000 Drachmen ausgezahlt. Setzt man nun mit Unger den Anfang des attischen Jahres 414/3 auf den 28. Juni, so ergiebt sich für das vorhergehende Gemeinjahr als der 20. Tag der achten Prytanie der 1.—2. April. Man muß jedenfalls annehmen, daß die Sendung an einem der nächstfolgenden Tage abgegangen ist. Ihre Ankunft in Catana wird demnach Mitte April stattgefunden haben. Nun macht Unger (Philol. 1885, p. 630, vgl. Sitzungsber. der philos. philol. hist. Kl. d. k. bair. Ak. d. W. II, 47) geltend, daß die Unternehmungen, welche Nikias von dem Eintritt des Frühlings bis zu dem angegebenen Zeitpunkte ausführte (94, 1—3), nur sehr wenig Zeit in Anspruch genommen haben könnten und daher als Frühlingsepoche notwendig die Nachtgleiche vorausgesetzt werden müsse. Wir sind indessen keineswegs gezwungen, für die fraglichen Begebenheiten einen so kurzen Zeitraum anzunehmen. Die Unternehmungen, um die es sich handelt, sind folgende: Fahrt der athenischen Flotte von Catana nach Megara. Landung. Verwüstung des Gebietes. Vergeblicher Angriff auf ein von Syrakusanern verteidigtes Kastell. Landung am Flusse Terias (zwischen Catana und Megara). Verwüstung der Gefilde. Siegreiches Gefecht mit einer syrakusanischen Abteilung. Rückfahrt nach Catana. Marsch des ganzen Heeres, welches sich zuvor mit Proviant versehen, nach der fünf deutsche Meilen landeinwärts gelegenen Stadt Kentoripa, die mit den Athenern einen Vertrag eingeht. Rückzug nach Catana, woselbst die Transportflotte bereits eingetroffen ist. Man wird gewiß zugeben, daß diese Ereignisse recht wohl in 15—20 Tagen oder noch kürzerer Zeit vor sich gegangen sein können. Aber ebensogut ist es denkbar, daß das zwischen den Athenern und Kentoripinern geschlossene Bündnis, welches für die Folge von großer Wichtigkeit war (vgl. VII, 32, 1), erst nach einem längeren Aufenthalte des athenischen Heeres vor dieser

Stadt zu stande kam. Die Verproviantierung des Heeres vor dem Ausmarsch spricht wenigstens dafür, daß Nikias sich von diesem Zuge keineswegs einen augenblicklichen Erfolg versprach. Auch die sonstigen von Nikias ausgeführten Plünderungszüge können bei der Langsamkeit, mit der er alles zu bewerkstelligen pflegte, recht wohl längere Zeit in Anspruch genommen haben. Die Möglichkeit, daß die fraglichen Unternehmungen sich vom Ende Februar bis Mitte April erstreckten, erscheint demnach keineswegs ausgeschlossen.

Wenn endlich IV, 117, 1 und V, 20, 1 der am 14. Elaphebolion (= 20. April) 423 geschlossene Waffenstillstand und der am 25. Elaphebolion (= 12. April) 421 vereinbarte Friede als ἅμα ἦρι zu stande gekommen bezeichnet werden, so läßt sich aus diesen Stellen für die Zeit der thukydideischen Frühlingsepoche überhaupt kein Anhaltspunkt entnehmen. Die Voraussetzung Ungers, daß ἅμα ἦρι ebenso wie II, 2, 1 ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ „auf den Anfang des Frühlings im weiteren Sinne im Gegensatz zur Mitte und Ende als erstes Drittel desselben zu beziehen ist", ist durchaus willkürlich und nicht einmal mit seiner eigenen Annahme, wonach der 20. April 423 in die Mitte des Frühlings (26. März—17. Mai) fallen würde, vereinbar. Durch ἅμα ἦρι wird eben weiter nichts ausgedrückt, als die Thatsache, daß die erwähnten Begebenheiten in die Frühlingszeit fielen.

Kann hiernach aus den von Unger angeführten Stellen kein sicherer Schluß gezogen werden, so ergiebt sich andrerseits eine genaue Bestimmung der thukydideischen Frühlingsepoche aus dem Bericht über die in der ersten Hälfte des Jahres 420 zwischen Sparta, Argos und Athen geführten Unterhandlungen. Nach V, 40 f. schlossen die Argiver gleich zu Beginn des Frühlings (ἅμα τῷ ἦρι εὐθὺς τοῦ ἐπιγιγνομένου θέρους), da sie nach dem zwischen Sparta und Böotien zu stande gekommenen Vertrag (V, 39) sich für isoliert hielten, einen Frieden auf 50 Jahre. Gleichzeitig erschien in Athen eine spartanische Gesandtschaft, um dem Friedensvertrag gemäß Panakton und die von den Böotern gemachten Gefangenen zurückzugeben (42). Da indessen Panakton zuvor von den Böotern geschleift worden war und die Spartaner mit denselben gegen die mit Athen getroffene Übereinkunft ein

Sonderbündnis geschlossen hatten, wiesen die Athener die Gesandten unwillig ab. Auf Betreiben des Alkibiades knüpften nunmehr die Argiver Unterhandlungen mit Athen an. Um den Abschluß eines Bündnisses zwischen Athen und Argos zu vereiteln, erschien alsbald eine zweite spartanische Gesandtschaft, die sich jedoch vor den Athenern kompromittierte, indem sie auf den Rat des Alkibiades in der Volksversammlung keine Vollmacht zu haben erklärte, während sie vorher in der βουλή dies versichert hatte. Das Volk war nunmehr bereit, das von den Argivern angetragene Bündnis anzunehmen, doch wußte Nikias es durchzusetzen, daß er selbst zuvor nach Sparta geschickt wurde, um die Wiederherstellung von Panakton, Rückgabe von Amphipolis und Aufgabe des mit Böotien geschlossenen Vertrages zu verlangen. Er erreichte indessen weiter nichts, als die Erneuerung des auf das fünfzigjährige Bündnis mit Athen geleisteten Eides, worauf die Athener unverzüglich mit Argos, Elis und Mantinea ein Sonderbündnis schlossen (43—47).

Laut der Urkunde des fünfzigjährigen Bündnisses sollte dasselbe alljährlich von den Spartanern in Athen bei den Dionysien und von den Athenern in Sparta bei den Hyakinthien neu beschworen werden. Die Anwesenheit des Nikias in Sparta ist mithin noch vor die Dionysien oder spätestens in die sich vom 9.—15. Elaphebolion erstreckende Festzeit selbst zu setzen. Im anderen Falle hätte unter den Umständen, die den Athenern Veranlassung zum Mißtrauen gegen Sparta gaben, die Nichtleistung des Eides zur vorschriftsmäßigen Zeit in erster Linie erwähnt werden müssen. Die von uns gewonnene Zeitbestimmung wird andrerseits auch dadurch gestützt, daß die nach der Rückkehr des Nikias von Sparta erfolgte Wahl des Alkibiades zum Strategen (Plut. Nic. 10) nach dem, was wir über die Zeit der Strategenwahlen wissen[1]), im Munychion oder spätestens Anfang Thargelion stattgefunden haben muß.[2])

---

[1]) Vgl. jetzt hierüber Beloch, die attische Politik seit Perikles, p. 265 ff.

[2]) Nach einer sehr ansprechenden Vermutung O. Müllers (Gesch. d. griech. Litt. II², 168) hat Euripides in der Andromache v. 445 ff., wo die Spartaner als hinterlistige Menschen hingestellt werden, deren

Nach Unger (Zeitrech. d. Griech. u. Röm. p. 589) entspricht der 1. Hekatombaion des Jahres 420 dem 3. Juli. Für die voraufgehenden Dionysien ergiebt sich hiernach der 15.—21. März. Da nun zwischen dem um Frühlingsanfang erfolgten Abgang der ersten spartanischen Gesandtschaft nach Athen und der Ankunft des Nikias in Sparta ein Intervall von 15—20 Tagen angenommen werden muß, so fällt der Beginn des Frühlings spätestens Anfang März. Es kann hiernach keinem Zweifel unterliegen, daß Thukydides in Übereinstimmung mit der populären Auffassung den Anfang dieser Jahreszeit mit dem Spätaufgang des Arktur gleichzeitig setzte.[1])

Das von uns gewonnene Ergebnis, wonach der Überfall Platääs um den dem letzten Gamelion entsprechenden 5/6. März und der Beginn der Invasion in Attika um den 25. Mai 431 erfolgte, kann nunmehr für vollkommen gesichert gelten. Nachdem so die Chronologie dieser Periode festgestellt ist, wenden wir uns dazu, die Zeit der voraufgehenden Begebenheiten bis zum Beginn des kerkyräisch-korinthischen Krieges zu bestimmen.

Nach Thuc. II, 2, 1 fand der Überfall Platääs statt im sechsten Monat nach der Schlacht bei Potidäa. Es fragt sich, in welchem Sinne diese Zeitangabe aufzufassen ist. Es kann dies entweder heißen: „im sechsten Monat nach dem Monate, in welchem die Schlacht bei Potidäa geliefert wurde". Alsdann würde, wenn der Überfall Platääs Ende Gamelion stattfand, da 432/1 ein Schaltjahr war, jenes Ereignis in den Metageitnion (13. August bis 10. September) fallen. Oder Thukydides hat, was man bei seinem Streben nach Genauigkeit wohl eher vorauszusetzen be-

---

Worte niemals mit ihren Gedanken übereinstimmen, eben auf das Auftreten der zweiten spartanischen Gesandtschaft in Athen Bezug genommen. Dann muß aber diese Stelle unter dem frischen Eindruck der bewußten Verhandlungen geschrieben worden sein. Man wird in diesem Falle annehmen müssen, daß das Stück an den Dionysien des Jahres 420 alsbald nach jener Scene in der athenischen Volksversammlung aufgeführt worden ist.

[1]) Daß Thukydides den Beginn des Frühlings an diese Sternphase anknüpfen konnte, wird auch von E. Müller, de tempore, quo bellum Peloponnesiacum initium ceperit, Marburg 1852, p. 33 anerkannt.

rechtigt ist, von dem Kalenderdatum des einen Ereignisses zu dem des anderen[1]) gerechnet, sodaß das Intervall hiernach fünf bis sechs Mondmonate (zu durchschnittlich 29½ Tagen) betragen würde. In diesem Falle würde die Schlacht bei Potidäa, wenn der Überfall Plataäs am 29. Gamelion (6. März) stattfand, zwischen den 29. Metageitnion und den 30. Boedromion (10. September bis 10. Oktober) zu setzen sein. Die erstere Rechnungsweise wird von Lipsius (Leipz. Studien 1885, p. 161 und Jahrb. f. Ph. 1885, p. 676), die letztere von E. Müller (de tempore, quo bellum Pelop. initium ceperit, p. 33), Wilamowitz (cur. Thuc. p. 12) und Steup (Thuk. Stud. II, p. 55) vorausgesetzt. Daß die fragliche Zeitangabe in doppeltem Sinne gefaßt werden kann, scheint keiner der genannten Gelehrten in Erwägung gezogen zu haben. Wir lassen vorläufig beide Möglichkeiten gelten und nehmen daher für die Schlacht bei Potidäa als frühesten Termin den 13. August und als spätesten den 9. Oktober an.

Eine genauere Zeitbestimmung wird ermöglicht durch eine Inschrift. Aus dem Verzeichnis der im Jahre 432/1 von den Athenern gemachten Ausgaben (C. I. A. IV, 179ª) ersehen wir, daß in der zweiten Prytanie (etwa 21. August—27. September) für drei nach Makedonien abgehende Feldherren, Eukrates und zwei Kollegen, deren Namen ausgefallen sind, eine Zahlung angewiesen worden ist. In Eukrates haben Kirchhoff und v. Wilamowitz (cur. Thuc. p. 14) einen Kollegen des mit vier anderen Feldherren gegen Potidäa gesandten Kallias (Thuc. I, 61, 1) erkannt. Nimmt man an, daß Kallias bereits zu Anfang der zweiten Prytanie, also gegen Ende August, abging, so wird im Hinblick darauf, daß er noch einige Zeit mit der Berennung Pydnas verbrachte und nach einem sodann mit Perdikkas getroffenen Abkommen den Weg nach Potidäa zu Lande zurücklegte, die daselbst gelieferte Schlacht nicht vor Mitte September gesetzt werden können. Thukydides

[1]) Auf einer derartigen Rechnung beruht z. B. die Angabe, daß die Schlacht bei Önophyta am 62. Tage nach der bei Tanagra stattgefunden habe (I, 108, 2). Wenn für diese Periode die Kalenderdaten der wichtigeren Begebenheiten bereits in der Überlieferung fixiert waren, so muß dies von der Zeit des peloponnesischen Krieges noch in höherem Grade gelten.

hat also, wie wir dies von vornherein als wahrscheinlich angenommen haben, das zwischen diesem Ereignis und dem Überfall Platääs liegende Intervall genau nach Monaten und Tagen berechnet.

Nach Lipsius (Leipz. St. 1885, p. 161 ff.) und Steup (p. 35 ff., 55 ff.), denen A. Bauer (Philologus 1887, p. 482) zustimmt, soll nun aber an der fraglichen Stelle ein Textfehler vorliegen. Nach der Rechnungsurkunde C. I. A. I, 179 fällt die nach dem Abschluß der Defensivallianz zwischen Athen und Kerkyra erfolgte Absendung des Lakedämonios in die dortigen Gewässer (Thuc. I, 45) in die erste Prytanie des Jahres 433/2. In der nämlichen Inschrift wird aber auch eine am letzten Tage einer Prytanie geleistete Zahlung an die Feldherrn der zweiten attischen Hilfsflotte erwähnt, welche während der Schlacht bei Sybota anlangte (Thuc. I, 50). Steup und Lipsius nehmen nun mit Böckh (über zwei attische Rechnungsurkunden in den Abhandl. d. Berl. Ak. d. W. 1846, p. 355 ff. = Kleine Schr. VI, 72 ff.) an, daß die Prytanie, in welcher die Absendung der zweiten Flotte erfolgte, ebenfalls die erste des genannten Jahres gewesen sei. Böckh hielt diese Annahme deshalb für notwendig, weil nach dem Bericht des Thukydides die zweite Flotte kurze Zeit nach der ersten abgesegelt sei. Da nun nach Thuc. I, 56, 1 und 57, 1 der Abfall Potidäas alsbald (εὐθύς) nach der Schlacht bei Sybota stattfand, so müßte, wenn jene Voraussetzungen richtig sind, die nicht lange nachher gelieferte Schlacht bei Potidäa (I, 62 ff.) noch der ersten Hälfte des Jahres 433/2 angehören. Lipsius vermutet daher, daß in der Zeitangabe für den Überfall Platääs (μετὰ τὴν ἐν Ποτειδαίᾳ μάχην μηνὶ ἕκτῳ die Worte καὶ δεκάτῳ ausgefallen seien.[1]) Es würde hiernach, wenn man mit Lipsius (p. 166) den Überfall Platääs auf den 4. April setzt, die Schlacht bei Potidäa zwischen den 20. Dezember 433 und den 18. Januar 432 oder nach der von Lipsius befolgten Rechnungsweise in den Maimakterion 433 (= 20. November — 19. Dezember) zu stehen kommen. Der C. I. A. IV, 179a genannte Eukrates müßte alsdann der Nachfolger

[1]) Steup, p. 60 verzichtet darauf, eine bestimmte Änderung vorzuschlagen, sondern begnügt sich damit, den seiner Ansicht nach vorhandenen Widerspruch aufzudecken.

des Kallias gewesen sein. Wilamowitz-Möllendorff (cur. Thuc. p. 14 und Hermes 1885, p. 484 f.), der die von Böckh für die Schlacht bei Sybota gewonnene Zeitbestimmung ebenfalls für richtig hält, ist dagegen der Ansicht, daß die thukydideische Zeitangabe für den Überfall Platääs richtig überliefert sei, glaubt jedoch in der zweimal begegnenden Ansetzung des Abfalls von Potidäa gleich (εὐθύς) nach jener Schlacht eine Interpolation erblicken zu müssen.

Die sowohl der einen wie der anderen Ansicht zu Grunde liegende Voraussetzung, daß die zweite athenische Flottensendung nach Kerkyra der ersten unmittelbar gefolgt sei, erweist sich indessen bei näherer Betrachtung des thukydideischen Berichtes keineswegs als zutreffend. Nach I, 31, 1 dauerten die von den Korinthiern nach der Niederlage bei Leukimme veranstalteten Rüstungen zwei Jahre. Auf die Kunde von diesen Rüstungen (πυνθανόμενοι τὴν παρασκευήν) wenden sich die Korinthier nach Athen, wohin gleichzeitig auch die Korinthier Gesandte abordnen. Nach zweimaliger Verhandlung in der Volksversammlung schließen die Athener mit den Kerkyräern ein Defensivbündnis (ἐπιμαχία) und senden ihnen nicht lange nach der Abreise der korinthischen Gesandten (τῶν Κορινθίων ἀπελθόντων οὐ πολὺ ὕστερον 45, 1) eine Hilfsflotte von zehn Schiffen unter Lakedämonios, Diotimos und Proteas (c. 31—45). Nachdem die Korinthier ihre Rüstungen vollendet (ἐπειδὴ αὐτοῖς παρεσκεύαστο 46, 1), segeln sie mit 150 Schiffen nach dem südöstlich von Kerkyra gelegenen Hafen Cheimerion und treffen alsbald hierauf mit den Kerkyräern bei Sybota zusammen. Hiernach fand also, wie schon E. Müller (de tempore, quo bellum Peloponnesiacum initium ceperit, Marburg 1852, p. 40 f.) richtig bemerkt hat, die Sendung des Lakedämonios statt, während die Korinthier noch in ihren Rüstungen begriffen waren.[1]) Nach Lipsius und Steup müßte der Abschluß des Bündnisses mit Kerkyra und die nicht lange nachher erfolgte Absendung der zehn Schiffe unmittelbar vor die Vollendung der korinthischen Rüstungen fallen. Aber ist es denn glaublich, daß die Kerkyräer die Hilfe Athens

[1]) Aus welchem Grunde Steup p. 58 das Verfahren Müllers im einzelnen nicht genau genug findet, ist mir nicht ersichtlich.

erst im letzten Augenblick nachgesucht haben sollten? Nach Thukydides (31, 2) thaten sie diesen Schritt vielmehr, als sie von den umfassenden Rüstungen, die die Korinthier veranstalteten, Kunde erhielten. Der Bericht des Thukydides spricht also gerade dafür, daß zwischen der ersten und zweiten athenischen Flottensendung nach Kerkyra ein längeres Intervall lag. Man muß hiernach mit Pflugk-Harttung (Perikles als Feldherr, Stuttgart 1884, p. 48, A 1) annehmen, daß die Athener nach dem Abschluß des Bündnisses mit Kerkyra einstweilen zehn Schiffe aussandten, um die Situation zu überwachen und im Notfall zur Hand zu sein, und erst auf die Nachricht von dem Auslaufen der großen korinthischen Flotte zwanzig Schiffe nachschickten.

Die aus Stesimbrotos[1]) stammende Darstellung Plutarchs (Per. 29), wonach Perikles erst zehn Schiffe, dann aber, als man diese Zahl zu gering fand, eine stärkere Flotte nach Kerkyra abgehen ließ, kann nicht als ein dieser Annahme entgegenstehendes Zeugnis angeführt werden. Diejenigen, welche eine Hilfsflotte von bloß zehn Schiffen als eine ungenügende Unterstützung (μικρὰν βοήθειαν τοῖς δεηθεῖσι) bezeichneten, sind jedenfalls der Ansicht gewesen, daß durch das Erscheinen einer größeren Flotte die Korinthier sich überhaupt von einem Angriff würden abschrecken lassen. Dies lag indessen nicht in der Absicht des Perikles, dessen Bestreben nach 44, 2 vielmehr darauf gerichtet war, einen Zusammenstoß der beiden Gegner herbeizuführen (ξυγκρούειν ὅτι μάλιστα αὐτοὺς ἀλλήλοις) und die Korinthier auf diese Weise zu schwächen. Es wurden also auch bei der zweiten Flottensendung nicht mehr Schiffe aufgeboten, als gerade erforderlich waren, um in der Zahl der Schiffe, die auf korinthischer Seite 150, auf kerkyräischer aber mit den 10 attischen Schiffen nur 120 betrug (46 f.), das Gleichgewicht einigermaßen herzustellen. Da dieser ganzen Handlungsweise ein wohl berechneter, konsequent festgehaltener Plan zu Grunde liegt, so wird man die Angabe, daß Perikles durch

---

[1]) Daß Stesimbrotos hier die Quelle ist, ergiebt sich, wie Sauppe, die Quellen Plutarchs für das Leben des Perikles p. 36 bemerkt, aus einer Vergleichung mit dem auf ihn zurückgehenden Bericht im Kimon c. 16 in.

den gegen ihn laut gewordenen Tadel sich bewogen gefühlt habe, eine stärkere Flotte nachzusenden, auf eine dem Perikles ungünstige, auch sonst bei Plutarch oder vielmehr in seiner Hauptquelle (s. besonders c. 9—11) hervortretende Tendenz, für sein Verfahren nicht politische Erwägungen, sondern die Rücksicht auf die Gunst des Volkes als maßgebend hinzustellen, zurückführen müssen. Die mittlerweile eingetretene Vollendung der korinthischen Rüstungen, durch die sich Perikles zur Absendung einer Verstärkung veranlaßt sah, wird also hier geflissentlich übergangen.

Da nun der Bericht des Thukydides ein längeres Intervall zwischen den beiden Flottensendungen nach Kerkyra voraussetzt, andererseits aber nach II, 2, 1 die Schlacht bei Potidäa in den Herbst des Jahres 432 fällt, so ist der nicht sehr lange vorher erfolgte Abgang der zweiten nach Kerkyra gesandten Flotte in das Ende des Jahres 433/2 zu setzen. Die fragliche Prytanie kann also, wie bereits E. Müller p. 40 angenommen hat, nach der Zahl der ausgefallenen Buchstaben nur die achte oder die neunte sein.[1])

Lipsius und Steup glauben ihre Ansicht indessen noch anderweitig stützen zu können. Im Anschluß an die Angabe, daß die peloponnesische Bundesversammlung den Krieg mit Athen beschlossen, bemerkt Thukydides (I, 125, 2): δεδογμένον δὲ αὐτοῖς εὐθὺς μὲν ἀδύνατα ἦν ἐπιχειρεῖν ἀπαρασκεύοις οὖσιν, ἐκπορίζεσθαι δὲ ἐδόκει ἑκάστοις ἃ πρόσφορα ἦν καὶ μὴ εἶναι μέλλησιν, ὅμως δὲ καθισταμένοις ὧν ἔδει ἐνιαυτὸς μὲν οὐ διετρίβη, ἔλασσον δέ, πρὶν ἐσβαλεῖν ἐς τὴν Ἀττικὴν καὶ τὸν πόλεμον ἄρασθαι φανερῶς. Steup p. 56 und Lipsius p. 162 fassen diese Stelle übereinstimmend dahin auf, daß die Zeit, welche die Rüstungen in Anspruch nahmen, als eine lange bezeichnet werden sollte und also nicht viel weniger als ein Jahr betragen haben müsse. Nach dem oben (p. 71) Bemerkten ergiebt sich aber für die Schlacht bei Potidäa als frühester Termin Mitte September 432. Die Beschwerden, die die Korinthier, Megarer und Ägineten vorbrachten, würden mithin, da damals Potidäa bereits

---

[1]) Holwerda, de pecuniis sacris in parthenonis opisthodomis, in der Mnemosyne 1886, p. 119 will ἕκτης ergänzen, welche Ansetzung jedoch zu früh scheint.

belagert wurde (I, 67), frühestens Ende September und die erst nach Befragung des delphischen Orakels berufene Bundesversammlung (I, 118, 3 ff.) nicht vor Ende Oktober gesetzt werden können. Da der eigentlichen Invasion in das attische Gebiet die Berennung der Grenzfestung Önoe vorherging, für die man mit Steup (p. 57) mindestens acht bis zehn Tage in Ansatz bringen muß, so fällt die Überschreitung der attischen Grenze spätestens Mitte Mai. Das Intervall zwischen der peloponnesischen Bundesversammlung und dem Angriff auf Önoe betrug hiernach keine vollen sieben Monate, während nach der oben citierten Stelle, wenn man ihr den von Lipsius und Steup vorausgesetzten Sinn beilegt, an einem Jahre nur wenig gefehlt haben könnte.

Eine genauere Betrachtung der fraglichen Worte führt jedoch zu einer ganz anderen Auffassung. Lipsius findet, daß die eigentümliche Ausdrucksweise des Thukydides an die des Herodot erinnere. In der That begegnet bei Herodot (VII, 39) eine Stelle, die der unsrigen durchaus ähnlich ist. Dem Lydier Pythios, welcher den Xerxes bat, von seinen fünf Söhnen den ältesten von der Kriegspflicht zu befreien, erwidert der durch dieses Ansuchen erzürnte König: τὴν μὲν ἀξίην οὐ λάμψεαι, ἐλάσσω δὲ τῆς ἀξίης. Wie aus dem Folgenden hervorgeht, hätte Pythios nach der Ansicht des Xerxes verdient, mit seinen sämtlichen Söhnen hingerichtet zu werden; der König begnügte sich jedoch damit, bloß den ältesten Sohn töten zu lassen. Der Sinn der Stelle ist also, wie auch Steup p. 58 anerkennt, nicht etwa: „du sollst nicht gerade die volle Strafe erleiden, aber auch nicht viel weniger“, sondern: „du sollst nicht die volle Strafe erleiden, sondern weniger.“ In anderer Weise kann hiernach auch die thukydideische Stelle nicht aufgefaßt werden. Steup sucht nun aber den von ihm vorausgesetzten Sinn gleichwohl zu gewinnen, indem er vorschlägt zu lesen: ἐνιαυτὸς μὲν οὐ διετρίβη, <οὐ πολλῷ δὲ διετρίβη> ἔλασσον δή . . .

Zu dieser sehr wenig ansprechenden Änderung hat sich Steup augenscheinlich dadurch bestimmen lassen, daß das den Satz einleitende ὅμως einen Gegensatz zu der vorhergehenden Angabe, wonach die Rüstungen unverzüglich betrieben werden sollten, voraussetzt. Der von Stahl mit M. bezeichnete codex des britischen Museums, dessen Abweichungen Beachtung verdienen, bietet jedoch die Lesart

ὁμοίως. Man erhält hiernach folgenden, durchaus angemessenen Sinn: „Sie beschlossen, daß die Einzelnen das, was von Nutzen sei, ohne Verzug beschaffen sollten. Indem sie nun aber in gleicher Weise (wie sie es beschlossen hatten) die erforderlichen Vorkehrungen trafen, verstrich nicht ein Jahr, sondern weniger, bevor sie in Attika einfielen und den Krieg offen begannen."

Thukydides ist also der Ansicht, daß die Rüstungen der Peloponnesier nicht langsam, sondern dem gefaßten Beschluß entsprechend verhältnismäßig rasch vor sich gegangen seien. In der That hatte Archidamos für den Fall, daß der Krieg unvermeidlich sei, eine Frist von zwei bis drei Jahren als erforderlich bezeichnet.[1]) Die peloponnesische Bundesversammlung war jedoch der Ansicht, daß mit dem Losschlagen nicht länger gezögert werden solle, und so stand denn, bevor ein Jahr verging, ein Heer, wie man es selbst zur Zeit der Perserkriege nicht aufgeboten hatte,[2]) auf dem Boden Attikas.

Die von Lipsius und Steup geltend gemachten Gründe haben sich hiermit als hinfällig erwiesen. Aber die Ansetzung der Schlacht bei Potidäa in den November oder Dezember des Jahres 433 wird auch ausgeschlossen durch folgende Erwägung. Zur Zeit, als die von Archestratos befehligten 30 Schiffe (I, 57, 6) im Begriff waren, nach Makedonien abzugehen, was nach Lipsius im Oktober 433 geschehen sein mußte, erhielten die Potidäaten von den lakedämonischen Behörden das Versprechen, daß, falls die Athener sie angriffen, ein Einfall in Attika stattfinden solle (58, 1). Ist es denkbar, daß die Spartaner, auch wenn man ihre Schwerfälligkeit in Rechnung zieht, mit der Ausführung dieses Versprechens anderthalb Jahre gezögert haben sollten? Es kann dies um so weniger angenommen werden, als die Korinthier gleich nach der Schlacht bei Potidäa, als die Athener mit den Belagerungsarbeiten begannen, in Sparta Klage führten.[3])

---

[1]) I, 82, 3: καὶ ἢν μὲν ἐσακούσωσί τι πρεσβευομένων ἡμῶν, ταῦτα ἄριστα· ἢν δὲ μή, διελθόντων ἐτῶν καὶ δύο καὶ τριῶν ἄμεινον ἤδη, ἢν δοκῇ, πεφραγμένοι ἴμεν ἐπ' αὐτούς.

[2]) II, 11, 1: τῆσδε οὔπω μείζονα παρασκευὴν ἔχοντες ἐξήλθομεν.

[3]) I, 67, 1: πολιορκουμένης δὲ τῆς Ποτειδαίας οὐχ ἡσύχαζον, ἀνδρῶν τε σφίσιν ἐνόντων καὶ ἅμα περὶ τῷ χωρίῳ δεδιότες· παρεκάλουν

Gleichzeitig mit den Korinthiern erhoben in Sparta die Megarer Beschwerde, weil sie vom attischen Markt- und Hafenverkehr ausgeschlossen seien (67, 4). Nach der Angabe des Philochoros, der wir unbedingt Glauben schenken müssen, geschah dies in dem Archontat des Pythodoros (432/1)[1]. Die Korinthier müßten hiernach vom Maimakterion 433 bis mindestens zum Hekatombäon 432, also nicht weniger als acht Monate, gewartet haben, ehe sie in Sparta einen Schritt zur Rettung ihrer hart bedrängten Pflanzstadt thaten. Wie man sieht, geschieht durch die von Lipsius vorgeschlagene Textänderung der Geschichte ein schlechter Dienst. Die auf diese Weise gewonnenen zehn Monate sind, wie v. Wilamowitz (Hermes 1885, p. 483) richtig bemerkt, „so inhaltslos, wie die Königsjahre, mit welchen die Chronographen die Lücken ihrer Systeme stopfen".

Es läßt sich indessen dafür, daß die Schlacht bei Potidäa erst im Herbst 432 geliefert wurde, auch ein direkter rechnungsmäßiger Beweis führen. Wir kennen die Stärke der Streitkräfte, welche die Athener für die Belagerung Potidäas verwandten. Andererseits ist uns aber auch bekannt, wieviel Sold die Hopliten

---

τε εὐθὺς ἐς τὴν Λακεδαίμονα τοὺς ξυμμάχους καὶ κατεβόων ἐλθόντες τῶν Ἀθηναίων, ὅτι σπονδάς τε λελυκότες εἶεν καὶ ἀδικοῖεν τὴν Πελοπόννησον. Es fragt sich, auf welchen Zeitpunkt πολιορκουμένης τῆς Ποτειδαίας zu beziehen ist. Nach 64, 1 errichteten die Athener sofort (εὐθύς) nach der Schlacht im Norden der Stadt eine Mauer, durch die der Isthmus abgesperrt wurde, während die Einschließung auf der Südseite erst nach der geraume Zeit später (χρόνῳ ὕστερον) erfolgten Ankunft des Phormion (64, 2 f.) stattfand. Lipsius (p. 164) und v. Wilamowitz (Hermes 1885, p. 481) denken an diesen letzteren Zeitpunkt. Hiergegen spricht jedoch, wie Steup (p. 42) mit Recht geltend macht, c. 64, 3, wo die nach der Ankunft des Phormion vollzogene völlige Einschließung als ein zweites Stadium der Belagerung hingestellt wird (οὕτως ἤδη κατὰ κράτος ἡ Ποτείδαια ἀμφοτέρωθεν ἐπολιορκεῖτο.

[1]) Vgl. Schol. Aristoph. Pac. 605: (Φιλόχορός φησι) ἐπὶ Πυθοδώρου .... περὶ Μεγαρέων εἰπών, ὅτι καὶ αὐτοὶ κατεβόων Ἀθηναίων παρὰ Λακεδαιμονίοις, ἀδίκως λέγοντες εἴργεσθαι ἀγορᾶς καὶ λιμένων τῶν παρ' Ἀθηναίοις. Die Annahme A. Bauers (Philologus 1887, p. 488), daß die Volksversammlung, in der die Spartaner den Krieg beschlossen, bereits im Winter 433/2 stattgefunden habe, wird hierdurch widerlegt.

und Ruderer täglich erhielten, und ebenso ist die Gesamtsumme der Kosten überliefert. Nach diesen Angaben läßt sich die Dauer der Belagerung berechnen.

Nach Thuc. III, 17, 3 erhielt jeder im Belagerungsheer befindliche Hoplite sowohl für sich als für seinen Diener täglich eine Drachme. Der nämliche Sold wurde den Schiffsleuten gewährt.[1]) Die Kosten der Belagerung betrugen nach Thuc. II, 70, 2 2000, nach Isokrates περὶ ἀντιδόσεως 113 2400 Talente. Die Übergabe der Stadt erfolgte im Winter 430/29.

Das ursprünglich vorhandene Belagerungsheer setzte sich zusammen aus den 1000 von Archestratos und den 2000 von Kallias auf 70 Trieren mitgebrachten Hopliten (vgl. I, 57, 6 mit 61, 1 f.). Nach Thuc. III, 17, 3 blieb die Stärke dieses Heeres, welches während der ganzen Dauer der Belagerung vor Potidäa liegen blieb, stets die nämliche.[2]) Die durch Kämpfe und Krankheiten entstandenen Verluste wurden also durch Verstärkungen gedeckt,

Außer diesen 3000 Mann wirkten aber auch 1600 Mann unter Phormion (vgl. p. 77, A 3) eine Zeit lang bei der Belagerung mit. Wann diese Abteilung abging, ersehen wir aus der Liste der in dem Jahre 432/1 verabfolgten Zahlungen. Nach C. I. A. IV, 179b wurde in der Prytanie Hippothoontis für ein Heer, dessen Bezeichnung ausgefallen ist, an die Hellenotamien Geld angewiesen. In einer hierauf genannten Prytanie, die entweder mit der Hippothoontis identisch oder eine spätere ist, wurde eine weitere Summe aus-

---

[1]) Auf die Frage, ob das citierte Kapitel mit Steup (Rhein. Mus. 1869, p. 350 und 1872, p. 367) und Müller-Strübing (Thuk. Forschungen (p. 112) für interpoliert oder mit Stahl (Rhein. Mus. 1872, p. 278) für echt zu halten ist, braucht hier nicht eingegangen zu werden, da die den Sold betreffenden Angaben, wenn nicht von Thukydides, so doch jedenfalls von einem wohl unterrichteten Gewährsmann stammen. Im Laufe der nun zu führenden Untersuchung wird sich aber gerade diejenige Angabe, die hauptsächlich gegen die Echtheit des fraglichen Kapitels zu sprechen scheint, als richtig erweisen.

[2]) τὴν μὲν γὰρ Ποτείδαιαν δίδραχμοι ὁπλῖται ἐφρούρουν (αὑτῷ γὰρ καὶ ὑπηρέτῃ δραχμὴν ἐλάμβανε τῆς ἡμέρας), τρισχίλιοι μὲν οἱ πρῶτοι, ὧν οὐκ ἐλάσσους διεπολιόρκησαν.

gezahlt, die, wie die erhaltenen Buchstaben ἡγε τη. ἐς Ποτε.... erkennen lassen, für einen nach Potidäa abgehenden Feldherrn bestimmt war. Da, wie v. Wilamowitz (curae Thuc. p. 11) erkannt hat, in der fraglichen Inschrift die Ausgaben nach Kriegsschauplätzen geordnet waren und zwei Zeilen weiter unten (Z. 9) die Summe der für Makedonien aufgewandten Gelder angegeben wird, so muß die zuvor erwähnte in der Hippothoontis angewiesene Zahlung ebenfalls Potidäa betreffen. Augenscheinlich verhalten sich die beiden Zahlungen zu einander ebenso, wie die C. I. A. I, 183, Z. 13—16 unter dem Jahre 415/4 erwähnten, von denen die eine, im Betrage von 300 Talenten, am 13. Tage der achten Prytanie für das Heer in Sizilien und die andere im Betrage von 4 Talenten, 2000 Drachmen am 20. Tage der nämlichen Prytanie für die jene Summe überbringende Flotte angewiesen wurde. Von den beiden Summen, um die es sich in unserem Falle handelt, ist also die erste für das bisher vor Potidäa stehende Heer, die zweite aber für Phormion bestimmt, der zugleich den Auftrag erhielt, jene andere Summe den vor Potidäa befehligenden Strategen zu überbringen. Mithin ist der Abgang des Phormion in der Prytanie Hippothoontis oder, wenn die erste Zahlung ganz zu Ende dieser Prytanie stattfand, zu Beginn der nächsten Prytanie erfolgt. Nun wurde aber, wie aus Z. 15 des nämlichen Bruchstückes ersichtlich ist, in der Hippothoontis eine Geldsumme für Karkinos angewiesen, der die im Sommer 431 gegen den Peloponnes ausgesandte Flotte befehligen sollte (Thuc. II, 23, 2). Die Ausrüstung dieser Flotte wurde nach Thuc. II, 17, 4 bereits in Angriff genommen, als die Peloponnesier sich noch auf dem Isthmus sammelten (vgl. 13, 1 u. 18, 1). Da ihre Ankunft bei Oenoe, wo sie sich zehn Tage aufgehalten haben mögen (vgl. p. 76) auf den 15. Mai zu setzen ist, so muß der Beschluß, den Peloponnes mit einer Flotte anzugreifen, Anfang Mai oder noch früher gefaßt sein. Mithin ist die Hippothoontis, da das attische Jahr 431/0 am 2. August begann, die achte Prytanie, die sich etwa vom 9. April bis zum 16. Mai erstreckt haben wird. Die Abfahrt Phormions hat demnach erst nach dem 8. April stattgefunden. Andererseits geht aus Thuc. II, 31, 2 hervor, daß er zur Zeit des um den 15. September beginnenden

φθινόπωρον sich nicht mehr auf dem dortigen Kriegsschauplatz befand. Wahrscheinlich wird er nicht lange nach dem Beginn des neuen attischen Amtsjahres (2. August 431) nach Athen zurückgekehrt sein.

Eine zweite zeitweilige Verstärkung erhielt die Belagerungsarmee etwa im Mai des Jahres 430 durch Hagnon, der die zuvor von Perikles zur Verheerung der peloponnesischen Küste aufgebotenen 150 Trieren mit 4000 Hopliten und 300 Reitern gegen Potidäa verwandte (vgl. 56, 1 f. mit 58, 1). Man versuchte mit Hilfe dieser gewaltigen Heeresmacht die Stadt zu stürmen, doch wurden alle Angriffe abgeschlagen (vgl. Diod. XII, 46, 2). Da Hagnon zudem allein durch die Pest 1050 Mann verlor, so gab er nach 40tägigem Aufenthalt weitere Versuche auf und kehrte mit seinem Expeditionskorps nach Athen zurück.

Bevor wir nun auf Grund dieser Anhaltspunkte die Dauer der Belagerung zu bestimmen suchen, ist noch die Frage zu erledigen, ob hinsichtlich der Gesamtkosten die Angabe des Thukydides oder die des Isokrates den Vorzug verdient. Man wird von vornherein geneigt sein, sich für das Zeugnis des zeitgenössischen Geschichtsschreibers zu entscheiden. Die Annahme, daß Thukydides 2400 Talente auf 2000 abgerundet habe, erscheint aus dem Grunde mißlich, weil er dann entweder πλείω δισχιλίων ταλάντων geschrieben oder, was wahrscheinlicher ist, die überschüssigen Hunderte angegeben haben würde. Nach seiner Ausdrucksweise können die Kosten 2000 Talente überhaupt nicht erheblich überstiegen haben. Eine Bestätigung hierfür ergiebt sich aus Diodor (XII, 46, 4), wonach zur Zeit, als Hagnon vor Potidäa anlangte, mehr als 1000 Talente (πλείω τῶν χιλίων ταλάντων) verbraucht waren. Da Potidäa sich im Winter 430/29 ergab, so mußte der vor der Ankunft des Hagnon gemachte Aufwand jedenfalls erheblich mehr als die Hälfte der Gesamtkosten ausmachen. Wäre nun die Angabe des Isokrates richtig, so würden die Ausgaben bis zu dem genannten Zeitpunkt 1500 Talente noch übersteigen, in welchem Falle Diodor sich anders ausgedrückt haben würde. Wir werden uns daher an die Angabe des Thukydides halten und die des Isokrates auf sich beruhen lassen müssen.

Bei der nunmehr vorzunehmenden Berechnung beginnen wir mit den für die Besoldung des Schiffsvolkes erforderlichen Ausgaben. Nimmt man an, daß die 70 zu Beginn der Belagerung vor Potidäa liegenden athenischen Schiffe (I, 61, 4) bis zur Einnahme der Stadt daselbst verblieben, so würde sich in jedem Falle ein viel zu hoher Betrag ergeben. Da auf jedes Schiff an Ruderern, Epibaten und sonstigem Personal 200 Mann zu rechnen sind[1]), so beträgt der Sold für eine Triere in 30 Tagen ein Talent, für 70 Trieren also 70 Talente. Setzt man nun den Beginn der Belagerung um den 20. September 432 und die Übergabe Ende November 430, was eher zu früh als zu spät sein dürfte, so würden in einem Zeitraum von etwa 800 Tagen für die Flotte allein nicht weniger als 1866 Talente aufgewandt worden sein, was im Hinblick auf die sonstigen mindestens noch 1000 Talente betragenden Kosten nicht angenommen werden kann.

Die Zahl der ständig vor Potidäa befindlichen Schiffe kann hiernach 30—40 nicht überstiegen haben. Eine geringere Stärke kann aber ebenfalls nicht angenommen werden, weil zur Verhinderung eines etwaigen Entsatzes die Anwesenheit einer respektablen

---

[1]) Man vergleiche die hierfür von Böckh, Staatshaushalt der Ath. I[2], 384 ff. in hinlänglicher Anzahl gegebenen Belege. Nichtsdestoweniger findet es Breusing, die Nautik der Alten, Bremen 1886, Vorrede p. X, unglaublich, daß die Triere eine so starke Bemannung gehabt habe. Er macht hiergegen geltend, daß, wenn man mit Böckh auf das Schiff 170 Ruderer rechne, auf die 300 Trieren, die den Athenern zu Beginn des peloponnesischen Krieges zur Verfügung standen (Thuc. II, 13, 8), 51 000 Mann gekommen sein müßten, welche Zahl im Verhältnis zur Bevölkerung Attikas einfach lächerlich sei. Breusing hat aber jedenfalls die Wehrkraft und somit auch die Bevölkerung dieses Staates, über die noch keine sicheren Erhebungen angestellt worden sind, bedeutend unterschätzt. Nach Isokrates de pace 86 verloren die Athener bei der großen sicilischen Expedition nicht weniger als 40 000 Mann und doch war ihre Widerstandskraft hiermit bei weitem noch nicht erschöpft. Es ist zu bedauern, daß Beloch in seinem so verdienstvollen Werke über die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt, Leipzig 1886, auf die maritimen Streitkräfte Athens in der auf die Perserkriege folgenden Periode keine Rücksicht genommen hat.

Flotte erforderlich war. Nach Thuc. III, 17, 2 hatten die Athener zu Beginn des Krieges im ganzen 250 Schiffe aufgeboten, von denen 100 Attika, Euböa und Salamis deckten und weitere 100 an der peloponnesischen Küste kreuzten, während die übrigen 50 sich bei Potidäa und an den sonst noch zu bewachenden Punkten (περὶ Ποτείδαιαν καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις χωρίοις) befanden. Diese Angabe ist doch jedenfalls dahin aufzufassen, daß von den zuletzt genannten 50 Schiffen die bei Potidäa liegenden den größten Teil bildeten. Man hat bisher in der Voraussetzung, daß vor Potidäa während der ganzen Dauer der Belagerung sich 70 Schiffe befunden hätten, entweder das fragliche Kapitel als interpolirt betrachtet, oder, indem man περὶ Ποτείδαιαν καί strich und sonstige entsprechende Änderungen vornahm, die Angaben über die von den Athenern aufgebotenen maritimen Streitkräfte auf das vierte Kriegsjahr bezogen. Da aber nunmehr nachgewiesen ist, daß die Zahl der vor Potidäa liegenden Schiffe nicht 70, sondern nur die Hälfte betragen haben kann, so kommt das hauptsächlichste gegen die Echtheit jenes Kapitels geltend gemachte Argument in Wegfall. Wir sind nunmehr berechtigt, die Angabe, daß zu Beginn des Krieges bei Potidäa und an anderen Punkten sich 50 attische Schiffe befanden, als ein zuverlässiges Zeugnis zu betrachten. Ebenso wird die Bemerkung, daß die Stärke des ursprünglichen Belagerungskorps unverändert auf 3000 Mann erhalten wurde, nicht beanstandet werden können.

Nehmen wir nun beispielsweise an, daß die Belagerung Potidäas am 20. September 432 begann und die Übergabe am 8. Januar 429 stattfand, so würde der Unterhalt einer Flotte von 30 Schiffen in diesem Zeitraum von 840 Tagen ebensoviel Talente gekostet haben. Die nämliche Ausgabe wäre für das 3000 starke Belagerungskorps erforderlich gewesen. Diese beiden Posten betragen also zusammen schon 1680 Talente. Hierzu kommen ferner, wenn man für die 1600 Mann des Phormion einen 90tägigen Aufenthalt vor Potidäa und in der Chalkidike (vgl. I, 65, 3) in Ansatz bringt, 90 × 3200 Drachmen = 48 Talente. Außerdem sind nun aber noch die durch die Expedition des Hagnon verursachten Kosten in Betracht zu ziehen. Das von ihm mitgebrachte Heer bestand aus 400 Hopliten und 300 Reitern (vgl. II, 58, 1 mit 56, 2).

Da während der 40 Tage, die Hagnon vor Potidäa zubrachte, von seinen Truppen allein 1050 Mann an der Pest starben und die vergeblichen Sturmversuche ebenfalls noch beträchtliche Verluste verursacht haben mögen, so rechnen wir als Durchschnittsstärke nur 3600 Mann. Es ergiebt sich hiernach, wenn man außer dem 40tägigen Aufenthalt vor Potidäa noch je 5 Tage für die Hin- und Rückfahrt der Flotte in Ansatz bringt, allein für die Hopliten und Reiter ein Aufwand von 50 × 7200 Drachmen = 60 Talente. Hierzu kommen alsdann noch die sehr beträchtlichen Ausgaben für das Schiffsvolk. Unter den 150 Schiffen, die im ganzen aufgeboten waren, befanden sich 100 attische (II, 56, 1 f., vgl. VI, 31, 2). Die für dieselben erforderliche Löhnung betrug 50 × 20 000 Drachmen = 166²/₃ Talente.

Nach dieser Veranschlagung, in welcher die Kosten für den Hin- und Rücktransport der von Phormion befehligten Abteilung und für die Beschaffung der Belagerungsmaschinen noch gar nicht in Betracht gezogen sind, ergiebt sich ein Gesamtaufwand von 1680 + 48 + 60 + 167 = 1955 Talenten. Die von Lipsius aufgestellte Annahme, wonach die Belagerung Potidäas, für die wir 2 Jahre 3¹/₂ Monate angesetzt haben, 3 Jahre oder noch länger gedauert haben müßte, kann nun keinen Augenblick mehr aufrecht erhalten werden. Andererseits erhält das oben gewonnene Ergebnis, wonach die Schlacht bei Potidäa zwischen Mitte September und den 9. Oktober 432 zu setzen ist, durch die soeben ausgeführte Berechnung eine Bestätigung.[1])

[1]) Daß die Schlacht bei Potidäa nach der handschriftlichen Lesart bei Thuc. II, 2, 1 in den Herbst 432 zu setzen ist, nimmt auch L. Herbst (Philologus 1887, p. 533 f.) an. Da er indessen an der herrschenden Ansicht festhält, daß die Schlacht bei Sybota zu Beginn des Jahres 433/2 geliefert worden sei, so ist er genötigt, die zwischen den Schlachten bei Sybota und bei Potidäa liegenden Begebenheiten auf einen zu langen Zeitraum zu verteilen. Die von den Athenern an die Potidäaten gerichtete Aufforderung, die nach Pallene zu gelegene Mauer zu schleifen, Geiseln zu stellen und die korinthischen Epidemiurgen auszuweisen, setzt er in den Dezember 433/2, die Ausrüstung der unter dem Befehl des Archestratos stehenden Flotte in den Frühling 432 und ihre Abfahrt in den August, was nach der Darstellung

Mit unserer Zeitbestimmung steht nun auch in Einklang die oben (p. 81) erwähnte Angabe Diodors (XII, 46, 4), wonach zur Zeit, als Hagnon vor Potidäa anlangte, für die Belagerung schon mehr als 1000 Talente verausgabt gewesen sein sollen. Setzt man, wie wir es oben gethan haben, den Beginn der Belagerung auf den 20. September 432 und die Ankunft Hagnons Mitte Mai 430, sodaß zwischen beiden Zeitpunkten ein Intervall von ca. 600 Tagen liegt, so betrug der in diesem Zeitraum gemachte Aufwand 600 + 600 + 48 = 1248 Talente. Die Ausdrucksweise Diodors erscheint also nunmehr angemessen.

Da im Jahre 432/1 außer Perikles (vgl. Thuc. II, 21, 3) Kallias mit vier Kollegen, ferner aber die drei gegen den Peloponnes ausgesandten Feldherrn Karkinos, Proteas und Sokrates, zu denen nach C. I. A. IV, 179^{b} noch ein vierter aus dem Demos Halai kommt[1]), als Strategen fungierten, so ist hiermit das Kollegium dieses Jahres vollzählig. Es ergiebt sich hieraus einesteils, daß Phormion erst nach dem Tode des Kallias gewählt worden ist[2]), anderenteils aber, daß der kurze Zeit vor Kallias mit 30 Schiffen nach Makedonien gesandte Archestratos (Thuc. I, 57, 6), wie bereits Droysen (Hermes 1875, p. 3) und Beloch (die

des Thukydides unmöglich angenommen werden kann. Wenn Herbst für seine Ansicht geltend macht, daß der zwischen der Ausrüstung und der Abfahrt der attischen Flotte erfolgte Synökismus der abtrünnigen chalkidischen Städte längere Zeit in Anspruch genommen haben müsse, so übersieht er, daß nach Thuc. I, 58, 1 Potidäa und die anderen chalkidischen Städte erst abfielen, als die attische Flotte bereits unterwegs war, und hierauf erst auf Veranlassung des Perdikkas der Synökismus in Angriff genommen wurde.

[1]) Vgl. Müller-Strübing, Jahrb. f. Phil. 1883, p. 610.

[2]) Diodor (XII, 37, 1) scheint vorauszusetzen, daß Phormion an der Stelle des Kallias den Oberbefehl vor Potidäa übernommen hat; doch kann dies schon aus dem Grunde nicht angenommen werden, weil er erst im Frühling 431 auf dem Kriegsschauplatz eintraf. Zudem geht aus der Darstellung des Thukydides I, 64, 2 und 65, 3) hervor, daß Phormions Kommando sich nur auf die von ihm mitgebrachten 1600 Mann erstreckte. Man muß demnach annehmen, daß nach dem Tode des Kallias einer der vier mit ihm nach Potidäa gesandten Feldherrn den Oberbefehl übernahm.

attische Politik seit Perikles, p. 299) angenommen haben, dem Kollegium des vorhergehenden Jahres angehörte.

Fällt hiernach die Abfahrt des Archestratos und der hiermit gleichzeitige Abfall Potidäas (Thuc. I, 58, 1) noch vor den am 14. Juli eingetretenen Jahreswechsel, so wird man sich, damit die sich unmittelbar an die Schlacht bei Sybota anschließenden Ereignisse sich nicht allzusehr zusammendrängen, mit E. Müller (a. a. O. p. 40) dahin entscheiden müssen, daß diejenige Prytanie, an deren letztem Tage die Zahlung für die zweite nach Kerkyra gesandte Flotte erfolgte, die achte gewesen ist.

Rechnet man die neunte Prytanie zu 35 und die zehnte zu 36 Tagen, so ergiebt sich, da das nächste Jahr am 14. Juli beginnt, als Datum der betreffenden Zahlung der 3. Mai. Etwa 8—10 Tage nachher (11—13. Mai) wird die Schlacht bei Sybota stattgefunden haben. Die sogleich (Thuc. I, 56, 1 und 57, 1) hierauf an die Potidäaten gerichtete Aufforderung, Geiseln zu stellen, ihre Mauern zu schleifen und die korinthischen Epidemiurgen auszuweisen, ist etwa Mitte Juni zu setzen.[1]) Die Potidäaten schicken hierauf Gesandte nach Athen, um jene Weisung rückgängig zu machen, gleichzeitig aber nach Sparta, um für den Fall, daß die Unterhandlungen mit den Athenern erfolglos blieben, dessen Unterstützung zu gewinnen. Als nun die Athener auf ihrem Ansinnen beharren, die Spartaner aber für den Fall eines Angriffs von athenischer Seite das Versprechen geben, in Attika einzurücken, sagt sich Potidäa vom attischen Bunde los (57, 2—58, 1) Da die mit den Athenern geführten Unterhandlungen sich längere Zeit hingezogen hatten[2]), so wird man hierfür, sowie für die Hin- und Rückreise der Gesandten, ungefähr 20 Tage rechnen müssen. Die Abfahrt des Archestratos und der gleichzeitig erfolgte Abfall Potidäas sind demnach auf Anfang Juli zu setzen. Vierzig Tage nachher (60, 3), also Mitte August,

[1]) Nimmt man an, daß die Zahlung für die zweite nach Kerkyra gesandte Flotte am letzten Tage der neunten Prytanie erfolgte, so würde die Schlacht bei Sybota Mitte Juni fallen und für die folgenden Begebenheiten zu wenig Spielraum bleiben.

[2]) Vgl. Thuc. I, 58, 1: ἐπειδὴ ἔκ τε Ἀθηναίων ἐκ πολλοῦ πράσσοντες οὐδὲν ηὕροντο ἐπιτήδειον.

langte der korinthische Befehlshaber Aristeus mit seinen 2000 Mann in Potidäa an. Die von Kallias befehligte Flotte, deren Ausrüstung erst beschlossen wurde, als die Korinthier bereits unterwegs waren, wird etwa 10 Tage später, gegen Ende August oder zu Anfang der zweiten Prytanie (vgl. p. 71) eingetroffen sein.[1]) Nicht lange nachher, zwischen Mitte September und den 9. Oktober (vgl. p. 71), hat die Schlacht bei Potidäa stattgefunden.

Eine noch genauere Zeitbestimmung dieses letzteren Ereignisses wird ermöglicht durch folgende Erwägung. In der von den Spartanern alsbald nach der Schlacht bei Potidäa anberaumten Volksversammlung, in welcher die Korinthier, Megarer und Ägineten ihre Beschwerden vorbrachten (Thuc. I, 67, vgl. p. 77 f.), wurde die Frage, ob die Athener den 30jährigen Frieden gebrochen, zur Abstimmung gebracht durch den Ephoren Sthenelaidas, der zuvor die für den Krieg sprechenden Gründe noch in einer kurzen Rede zusammenfaßte. Thukydides sagt von ihm (I, 87, 1): τοιαῦτα δὲ λέξας ἐπεψήφιζεν αὐτὸς ἔφορος ὢν ἐς τὴν ἐκκλησίαν τῶν Λακεδαιμονίων. Die Worte ἐς τὴν ἐκκλησίαν τῶν Λακεδαιμονίων hat Ullrich, Beiträge zur Erklärung und Kritik des Thukydides, Hamburg 1862, p. 54 als einen näher bestimmenden Zusatz zu ἔφορος ὢν gefaßt, so daß Sthenelaidas unter den fünf Ephoren derjenige gewesen sein würde, dem die Leitung der Volksversammlungen zustand. Diese Annahme ist jedoch aus dem Grunde mißlich, weil für eine fest abgegrenzte Verteilung der Geschäfte unter die einzelnen Mitglieder des Kollegiums die Überlieferung keinerlei Beleg bietet. Außerdem macht Classen mit Recht geltend, daß τῶν Λακεδαιμονίων mit der Amtsbezeichnung im eigenen Staate unverträglich sein würde. Man wird daher mit Classen ἐς τὴν ἐκκλησίαν zu ἐπεψήφιζεν ziehen und τοιαῦτα als Objekt nicht bloß von λέξας, sondern auch von ἐπεψήφιζεν betrachten müssen. Allerdings existiert für die Verbindung von ἐπιψηφίζειν mit εἰς sonst kein

[1]) Wenn Lipsius (Leipz. Stud. 1885, p. 163) den Kallias fast gleichzeitig mit Aristeus eintreffen läßt, so ist hier die für die Ausrüstung der Flotte erforderliche Zeit nicht in Betracht gezogen. Der große Vorsprung, den die Korinthier hatten, konnte auch dadurch, daß sie allem Anschein nach zu Lande, die Athener aber mit der Flotte nach Makedonien gelangten, nicht ausgeglichen werden.

Beispiel. Vielmehr steht, wenn das Verbum nicht, wie es meist geschieht, absolut gesetzt ist, die Person, welche gefragt werden soll, im Akkusativ (vgl. Ullrich p. 56). Da indessen Lucian Tim. 44 ἐπεψήφισε mit dem Dativ τῇ ἐκκλησίᾳ verbindet, so liegt kein Grund vor, εἰς τὴν ἐκκλησίαν zu beanstanden. Konstruiert man aber nun in dieser Weise, so ist ἔφορος ὢν ein müßiger Zusatz; denn daß Sthenelaidas dieses Amt bekleidete, war schon 85, 3 bemerkt worden. Die Vornahme der Abstimmung durch Sthenelaidas konnte überhaupt nicht dadurch motiviert werden, daß er einer der Ephoren war, da in diesem Falle, wie Ullrich p. 54 richtig bemerkt, nicht ersichtlich ist, warum nicht ebenso gut ein anderes Mitglied des Kollegiums diese Funktion hätte ausüben können. Vielmehr ist anzunehmen, daß Sthenelaidas der Vorsteher des Kollegiums war und als solcher den Vorsitz in der Volksversammlung hatte. Daß das Kollegium einen Obmann hatte, ergiebt sich aus Plut. Lysand. 30, wo Lakratidas, der einige Zeit nach Lysanders Tod das Ephorat bekleidete, als προεστὼς τῶν ἐφόρων bezeichnet wird. Es ist mithin an unserer Stelle jedenfalls zu schreiben: τοιαῦτα δὲ λέξας ἐπεψήφιζεν πρῶτος ἔφορος ὢν ἐς τὴν ἐκκλησίαν τῶν Λακεδαιμονίων.

Ohne Zweifel war nun der Vorsteher des Kollegiums identisch mit dem Eponymos, nach welchem das laufende Jahr datiert wurde. In dem von Herbst 432 bis Herbst 431 laufenden Jahre hatte, wie aus II, 2, 1 ersichtlich ist, Ainesias diese Stellung inne. Die Magistratur des Sthenelaidas gehört mithin dem vorhergehenden Jahre an. Da nun das lakedämonische Kalenderjahr höchst wahrscheinlich mit dem auf die Herbstnachtgleiche folgenden Neumond begann[1]), so wird der Amtsantritt des Ainesias um den 12. Oktober stattgefunden haben. Die fragliche Volksversammlung ist alsdann kurz vorher zu setzen, so daß die Schlacht bei Potidäa bereits um den 20. September geliefert worden sein muß. Die nach jener Volksversammlung einberufene peloponnesische Bundesversammlung fällt, da zuvor noch das delphische Orakel befragt wurde (I, 118, 3), wohl erst Anfang oder Mitte November.

Die Handelssperre gegen Megara, die in Athen von der öffent-

---

[1]) Bischoff, de fastis Graecorum antiquioribus, Leipziger Studien f. klass. Phil. 1884, p. 367.

lichen Meinung als die Hauptursache des Krieges mit Sparta betrachtet wurde (Thuc. I, 140, 4, vgl. Aristoph. Ach. 524 ff. Pax 609 f. Plut. Per. 29 fin.), ist wahrscheinlich im Sommer 432 erlassen worden. Wäre sie früher ins Leben getreten, so würden die Megarer ihre Beschwerden nicht erst in der im Herbste dieses Jahres in Sparta gehaltenen Volksversammlung vorgebracht haben. Zu der Zeit, als die Kerkyräer sich an Athen um Hilfe wandten, kann, wie Ullrich (das megarische Psephisma, Hamburg 1838, p. 31 ff.) und Duncker (G. d. Altt., N. F. II, 329) richtig bemerken, jene Maßregel noch nicht erfolgt sein, da die von den korinthischen Gesandten vor der athenischen Volksversammlung gehaltene Rede (Thuc. I, 37—42) noch das Bestehen guter Beziehungen zwischen Korinth und Athen voraussetzt, während ein gegen Megara erlassenes Handelsverbot das mit demselben eng verbundene Korinth hätte verletzen müssen. Ferner wird, wie ebenfalls Ullrich hervorgehoben hat, I, 55, 2 die Unterstützung der Kerkyrärer durch Athen als der erste Anlaß des Krieges mit Korinth bezeichnet. Das megarische Psephisma kann also erst nach der Schlacht bei Sybota erlassen worden sein. Wahrscheinlich wurde dieser Beschluß erst gefaßt, nachdem durch den Abfall Potidäas das Verhältnis zwischen Athen und Korinth noch gespannter geworden war.[1])

Steup (p. 22) nimmt allerdings nach dem Vorgang von C. Peter (Zeittafeln der griech. Gesch., 5. Aufl. p. 61) und B. Jowett (in seiner Thukydidesübersetzung, Oxford 1881) an, daß die Verhängung der Handelssperre noch vor den Abschluß des Defensivbündnisses zwischen Athen und Kerkyra falle. Eine Anspielung auf diese Maßregel will er erblicken in der von den korinthischen Gesandten in Athen gehaltenen Rede. Thukydides legt denselben (I, 42, 2) folgende Worte in den Mund: οὐκ ἄξιον … φανερὰν ἔχθραν ἤδη καὶ οὐ μέλλουσαν πρὸς Κορινθίους κτήσασθαι, τῆς δὲ ὑπαρχούσης πρότερον διὰ Μεγαρέας ὑποψίας σῶφρον ὑφελεῖν

[1]) Die Annahme Dunckers (p. 330 u. 350), daß die Handelssperre später durch einen auf den Antrag des Charinos (Plut. Per. 30) gefaßten Beschluß verschärft worden sei, wird hinfällig durch den in meinen Untersuchungen über die Darstellung der griechischen Geschichte von 489 – 413 v. Chr. bei Ephoros, Theopomp u. a. Autoren, Leipzig 1879, p. 176 ff. geführten Nachweis, wonach das Psephisma des Charinos mit dem sog. megarischen Psephisma identisch ist.

